

La bárbara Europa
Una mirada desde el postcolonialismo
y la descolonialidad
Montserrat Galceran Huguet
2 ERATO
traficantes de sueños
mapas

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 44

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Primera edición: septiembre de 2016

Título:

La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad

Autora:

Montserrat Galceran Huguet

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13. C.P. 28012. Madrid.

Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

ISBN 13: 978-84-944600-7-4

Depósito legal: M-29181-2016

La bárbara Europa

Una mirada desde el postcolonialismo

y la descolonialidad

Montserrat Galceran Huguet

traficantes de sue✈os

mapas

Índice

Introducción

Al morir el alba […]

Lárgate, le dije, jeta de policía, cara de vaca, lárgate, odio

a los lacayos del orden y a los abejorros de la esperan-

za. Lárgate malévolo «gris-gris», chinche de monaguillo.

Después me volví hacia los paraísos perdidos para él y para sus pariguales, más sereno que el rostro de una mujer que miente, y allá, mecido por los efluvios de un pensamiento inagotado, alimentaba el viento, desataba los monstruos y escuchaba subir del otro lado del desastre, un río de tórtolas y tréboles de la sabana que siempre llevo dentro a la altura del vigésimo piso de las más insolentes casas y por precaución contra la fuerza putrefactora de los ambientes crepusculares que recorre noche y día un sagrado sol venéreo.

Aimé Césaire, *Retorno al país natal.*

©

opia

Este libro es resultado de un encuentro, el encuentro de

e la c

una estudiosa europea con las nuevas teorías postcoloniales y descoloniales. El encuentro se produjo hace unos

se permit

cuatro años, con motivo de una estancia en la Universidad estadounidense de Berkeley. Allí entré en contacto con el grupo de trabajo del profesor Ramón Grosfoguel, en cuyo

marco empecé a discutir estas cuestiones. A él le debo mi primer conocimiento de los textos de Aníbal Quijano, de

Gordon Lewis y de otros pensadores postcoloniales y descoloniales, que me impresionaron favorablemente. A las lecturas se añadieron algunas experiencias inesperadas en las discusiones con colegas de Universidades latinoamericanas, en las que surgía cierta desconfianza hacia mí, una académica venida del Norte global. Dado que ni como profesora de filosofía, ni como feminista, había ocupado nunca una posición de dominio, sino que siempre había pertenecido a las filas de las minorías más o menos marginadas, ese trato me resultaba muy chocante. De golpe me veía tratada por colegas de otros espacios geográficos como formando parte de un sector dominante del que no me sentía en absoluto partícipe. Era duro, quinientos años después de la conquista, sentirse acusada de una historia de destrucción en la que no había participado, pero no servía de nada protegerse afirmando que no tenía nada

que ver con todo aquello. Más bien había que empezar a pensar en cómo sus efectos llegaban hasta nosotras puesto que, al fin y al cabo, las relaciones de dominación a nivel global se mantenían, se reproducían y nos involucraban. Descubrí que los textos de los y las teóricos y teóricas de la des- y postcolonialidad me interpelaban, causándome cierta incomodidad. Removían el suelo firme de posiciones académicas asentadas en la larga y bien conocida tradición europea y me hacían enfrentarme a mi propia ignorancia. Algunos de los trabajos me parecían faltos de matices, demasiado rápidos en sus análisis, en ocasiones un tanto superficiales, pero a medida que iba adentrándome en la investigación reconocía puntos de vista que suponían lecturas de obras que ya conocía, pero con interpretaciones muy distintas de la mía; y sin embargo, de

©

un modo extraño, los textos resonaban unos con otros. Era otro Marx, el de los estudios coloniales; otro feminismo, el

opia

de las compañeras afroamericanas y chicanas; otra histo-

e la c

ria, la de la colonización española de las Américas; otro, el relato de la esclavitud. Descubrí a los marxistas negros se permit

estudiosos de Hegel y a los historiadores de la subalternidad. Volví a encontrar al Gramsci de los años setenta, leído a través de una óptica desconocida y entretejido en los estudios culturales.

Como estudiosa de la filosofía hube de reconocer que la filosofía europea moderna se construye como un discurso universal y a partir de una mirada que pretende ser asimismo universal y objetiva. En pura lógica, un discurso de ese tipo no puede incluir discriminación alguna; sólo exige de cualquier pretendido interlocutor que se sitúe en el mismo espacio de universalidad en el que está situado el hablante, y que deje de lado cualquier mirada particular. Sólo el particularismo, cualquiera que este sea, está excluido del discurso de lo universal.

Y sin embargo, ese universalismo —algo que el discurso feminista ya había anticipado—, no admite a todos los

hablantes, sino que por vías secundarias excluye a gran parte de la humanidad. En el caso de las mujeres, aludiendo a la escasa racionalidad femenina y a su proclividad natural y sentimental, que nos hace «menos racionales»; en el caso de las poblaciones no blancas, introduciendo el criterio de raza que permite excluir o marginar a las razas no-blancas como «menos aptas» para el discurso racional o «menos evolucionadas».

Eso no es óbice para que algunos/as intelectuales hayan formulado los derechos de las mayorías excluidas en los mismos términos universales de los discursos ilustrados racionalistas. En ocasiones y a pesar de participar del discurso hegemónico, la operación ha dado resultado. Por el contrario, en las teorías postcoloniales y descoloniales encontramos en acto una puesta en cuestión de ese discurso y de su carácter hegemónico; se le contesta, no desde la extraña disociación entre sus fórmulas universalistas y la marginación que sancionan, sino desde un discurso «otro» que es el de aquellas mayorías excluidas: el dis-

©

curso de las culturas no reconocidas, el de las mujeres del

opia

Sur, el de las luchas contra el esclavismo y el colonialismo

e la c

y así sucesivamente.

se permit

Esta puesta en cuestión no es en absoluto fácil de admitir. Si la filosofía quiere estar a la altura del desafío tiene que poner en cuestión el propio universalismo de la cultura europea y la narrativa de sus orígenes, tiene que afilar su capacidad de autocrítica. Aprender a descolonizar Europa sería la contraparte del programa de los estudios

postcoloniales que exige poner en cuestión nuestra propia tradición filosófica y el privilegio epistémico de la teoría europea y anglosajona «blanca».

Distinto es el aspecto que afecta al marxismo. La crítica al marxismo es diversa según los enfoques y no siempre defiende una drástica condena de esa tradición. En las posiciones más ligadas a las luchas contra el colonialismo y el imperialismo, se dan vínculos complejos con una tradi-

ción marxista relativamente heterodoxa. Y no sólo por razones teóricas. En el mundo de las décadas de 1950 y 1960, el horizonte de los movimientos de liberación nacional estaba marcado por la Guerra Fría y la alianza de los países no alineados, entre los cuales la Cuba postrevolucionaria ocupaba un lugar relevante. Ese horizonte incluía la aproximación al área de influencia de la Unión Soviética y/o de China, y en algunos casos una cierta preeminencia de los partidos socialistas y comunistas. Desde el punto de vista teórico, Marx forma parte de los análisis críticos del capitalismo de los que los teóricos de estos movimientos se sirven para sus propios trabajos y fue un autor clave para ellos.

No obstante, su lectura les exigía poner en cuestión algunas de las propias categorías marxianas y en especial tropezaba con uno de sus pivotes centrales: la concepción del tiempo histórico presente en las obras de Marx y todavía en mayor medida de Engels, y que opera de forma más o menos simplificada en el marxismo posterior. Se plantean entonces nuevas preguntas: ¿hasta qué punto la crítica de Marx rebasa los límites del europeísmo?, ¿es

Marx capaz de valorar en toda su importancia las luchas de los pueblos colonizados?, y si no lo hace, ¿es por una

especie de eurocentrismo incuestionado que sus análisis

comparten con otras posiciones del pensamiento europeo

y en particular por su comprensión del tiempo histórico?, ¿cómo utilizar sus análisis despreciativos del campesina-

do para entender sociedades donde el campesinado es mayoritario y en especial en contextos donde ese campesinado está organizado en movimientos que en nada se adecúan a los moldes europeos y se expresa en culturas propias como las culturas indígenas latinoamericanas?

No acaban aquí los problemas con las teorías postcoloniales y descoloniales. También el feminismo resulta afectado. La pregunta que lanzara Chalpade Mohanty sobre la esencia blanca del feminismo dominante no es en abso-

luto inoportuna. Ella se preguntaba si el hecho de que el feminismo (blanco) forme parte de los discursos impulsados por todas las agencias globales del Norte y que las políticas de dichas agencias promuevan formas de dominación capitalista, no implica que dicho feminismo tenga algo que ver en todo ello. Si en último término el feminismo hegemónico, que es el feminismo blanco europeo y angloamericano, no está también atravesado por pautas de dominación no explícita, pero especialmente visibles en su consideración de las «otras» mujeres, las mujeres del Sur beneficiarias de dichos programas a las que trata como «inferiores» (imaginándolas por lo general como personas «pobres», «analfabetas», o «sin recursos»). Si ese feminismo no desprecia la agencia propia de esas mujeres en sus entornos.

En resumen, la importancia de las perspectivas que voy a recorrer en este libro rebasa su condición de documentos de formas de pensar interesantes. Desestabilizan la tranquilizadora conciencia intelectual europea que, incluso con buena intención, está convencida de que la validez universal de sus doctrinas, avalada por la buena fama

de que gozan en muchos centros intelectuales del mundo, es la prueba de su valía. Escuchar las voces de las/los intelectuales postcoloniales y descoloniales nos advierte de que esta presencia universal del pensamiento europeo no es necesariamente la prueba de su valía intelectual, sino más bien de su poder colonial. No se impone universal-

mente porque sea valioso, es valioso y se impone universalmente porque es el pensamiento dominante.

El interrogante es todavía más apremiante en el presente, cuando las metrópolis europeas rebosan de perso-

nas venidas de los cinco continentes. En un seminario al que asistí recientemente se planteó la cuestión del racismo resumiéndola en una fórmula un tanto enigmática: «El racismo no existe, pero mata». ¿Cómo explicar que algo que no existe, pueda matar? Los autores de esa pregunta la

utilizan en el sentido de que «racismo» es un significante flotante que recubre prácticas muy distintas, por lo que no responden a un principio único y, en último término, no es responsable de las prácticas que se ejecutan en su nombre, las cuales quedan flotando en el aire.

Me gustaría reformular esta idea diciendo que «la raza no existe, pero el racismo sí, y mata»; es decir, sabemos que «raza» es un significante vacío, no hay nada que equivalga a lo que se entiende habitualmente por raza, este término es puramente ficticio, pero sobre la base de esa ficción han existido históricamente, y siguen existiendo, prácticas de jerarquización y dominio realmente asesinas. Aparentemente estas prácticas se remiten a la «raza», pero *de facto* son las prácticas y conductas racistas las que, repetidas y consolidadas a lo largo de la historia, especialmente en la historia de la colonización, han construido el imaginario racista que las alimenta. Como veremos a lo largo de este libro, «raza» no es más que la suposición de que determinadas diferencias fenotípicas entre las personas permiten que unas dominen a otras, avalando esa dominación con presupuestos naturalizados aparentemente «científicos».

Una vez demostrada la falsedad de esta suposición, sin embargo las prácticas persisten en la medida en que han quedado incorporadas en la repetición del prejuicio. Un prejuicio que, como todos los prejuicios, da respuestas sencillas (y falsas) a problemas complejos.

Por consiguiente y aun siendo importante, no basta con mostrar el carácter ficticio de las «razas» y la inanidad de dicha noción. Hay que hacer emerger en toda su crudeza la historia del colonialismo para que entendamos la extensión increíble de las prácticas coloniales y su des-

precio por los no-europeos y los no-blancos. Y todo esto a

pesar de las grandes palabras.

Aun así, téngase en cuenta que no estoy invitando al

lector a un relato de auto-flagelación: no somos responsables de las acciones de nuestros antepasados. Pero en cierta forma seguimos en su estela. Por ello es importante conocer ese pasado no sólo para repudiarlo explícita-

mente, sino para ser más respetuosas con las exigencias de todos aquellos que han sufrido bajo esa dominación

y para no reproducir automáticamente conductas que se han hecho habituales. Olvidar el pasado es siempre la mejor manera de repetirlo. Olvidar es siempre una exigencia de los dominadores; las víctimas raramente pueden olvidar, no por resentimiento, sino por afán de supervivencia y de justicia.

1. La novedad de lo postcolonial

El término postcolonial, como postmoderno o postestructuralista, es un término impreciso. Marca un antes y un después en un acontecer continuo, coloca una frontera que sin embargo no acierta a definir con claridad, pues lo anterior y lo posterior a la cesura muestran diferen-

cias que sólo aparecen claramente distintas si tenemos en cuenta el criterio que las distingue.

En el caso del postmodernismo, la cesura parecía proceder del agotamiento de un periodo que, no sin vaguedad, se denominó la *Modernidad*. Lo *moderno* se presentó como la marca característica de un tiempo pasado: un tiempo de certezas frente a una época de inseguridades, un tiempo para un proyecto racionalista y de progreso frente a una época de crítica y escepticismo, incluso de cinismo; un tiempo de destrucción creativa frente a una época de restauración que sería la de la generación de

los años ochenta y noventa, momento de auge de estas

teorías. Los autores postmodernos no se cansaban de cri-

ticar el proyecto moderno ilustrado, retrotraído hasta el periodo histórico de la Ilustración, con su apelación a la

racionalización social, una de cuyas mejores expresiones encontraban en la arquitectura. Lo consideraban algo así

como la manifestación final y más extrema de una burguesía tardía que no desperdiciaba un momento para manifestar su distinción.

La bárbara Europa

Sin embargo estos mismos autores desconocían el carácter colonial de la denostada Modernidad. Subrayaban la diferencia entre lo moderno y lo postmoderno pero ignoraban la llamada «diferencia colonial». Posteriormente hablaremos de «lo post y lo descolonial»; antes de eso tenemos que aclarar qué se entiende por «diferencia colonial». Entre las diversas definiciones de la misma, la que me parece más iluminadora es la que ofrece Catherine Walsh cuando, siguiendo a Mignolo, indica que el adjetivo *colonial* aquí aplicado implica que la diferencia «es consecuencia de la presente y pasada subalternización de pueblos, lenguajes y conocimientos»,[1] justamente los que construyen la experiencia de subalternidad de los pueblos colonizados. Esta diferencia está anclada en la construcción de un discurso, el «discurso colonial» que dibuja la imagen del nativo, do-

tándolo siempre de rasgos negativos o, al menos, no tan positivos como los de los europeos. El análisis crítico de ese discurso ofrece justamente el punto de arranque de los estudios postcoloniales y descoloniales.

Ahí es donde juega su papel la noción de «raza». El sociólogo peruano Aníbal Quijano sostiene que la raza es una *ficción* que permite poner a punto un sistema de control de la población —un dispositivo de poder, en la terminología foucaultiana—. Este pasa por clasificar la población, especialmente la población colonizada, naturalizando el procedimiento de clasificación e insertándolo en un sistema jerárquico. Podríamos decir que anuda una serie de heterogeneidades: la percepción de ciertas diferencias fenoménicas tales como el color de la piel, la forma de los ojos, el tipo de pelo, etc., propicia la clasificación de los seres humanos con tales características específicas

en grupos diversos. Estos a su vez son jerarquizados en una línea de superior e inferior, que en sí misma puede no

tener que ver con aquel afán clasificatorio. Los dos proce-

e la c

sos —clasificación y jerarquización— se inscriben en una

red de control de la población que va a definir el trato que

se permit

puede/debe dársele a cada uno/a.

1 Santiago Castro Gomez y Ramón Grosfoguel (ed. *), El giro descolo-*

nial, Bogotá, El siglo del Hombre editores, 2007 , p. 51.

Ahora bien, esta crítica exige asumir la historicidad y la ficcionalidad de los códigos que establecen la clasificación, poniendo en cuestión su presunta naturalidad, algo extraordinariamente importante para deconstruir toda la operación. Su relación con la domesticación de los animales y el debilitamiento de la distinción entre humanos y animales en la consideración de los otros colonizados nos ofrece el contexto utilitarista en el que se inscribe toda la cuestión.

Sobra decir que, en sentido propio, entre los humanos no existen razas, es decir no hay nada que corresponda a la noción de raza. Desde el punto de vista biológico diversas investigaciones han puesto de relieve, ya desde

el siglo XIX, que no existen diferencias importantes en cuanto a la dotación genética entre individuos de «razas» diferentes y que las diferencias que existen no son mayores que entre individuos de la misma «raza». Las diferencias fisionómicas no se corresponden con diferencias apreciables en capacidades o habilidades, más allá de la variabilidad imputable al entorno, la cultura y la historia. Pero incluso en ese caso, dichas diferencias no se agrupan por razas, sino por localizaciones más específicas y contextos comparativamente análogos en diversas partes del mundo. El término «raza» es un significante vacío, lo que no implica que no haya tenido o pueda seguir teniendo una eficacia incomparable.

El pensador guineano Kwame Anthony Appiah aporta una distinción sutil al diferenciar entre *racialismo* y *racismo*. Por *racialismo* entiende la tesis de que las personas de una «raza» comparten rasgos biológicamente determinados en mayor medida que los que comparten con personas de otras «razas». Aunque esta tesis no implica

©

discriminación de unos seres humanos por otros, es im-

opia

portante destacar que desde un punto de vista científico

e la c

es falsa: no hay correlación alguna entre ciertas caracte-

rísticas morfológicas como el color de la piel o la forma

se permit

de los labios y los rasgos personales, actitudinales o mo-
rales más allá de cómo estas semejanzas han sido codi-
ficadas culturalmente y tratadas históricamente. Pero a
diferencia del *racismo,* el *racialismo* no incluye una tras-
lación de las diferencias fisionómicas a las conductas,

temperamentos y capacidades de los seres humanos, lo
que sí hace el racismo, estableciendo una jerarquía entre
ellos que está presuntamente legitimada por aquellas.[2]

Desde la perspectiva que incorpora el feminismo, re-
salta el hecho de que, en la medida en que la raza se cons-
truye como algo biológico, radicado en los cuerpos de las
personas, y caracterizado de modo sobresaliente por una
serie de características físicas que se heredan de genera-

ción en generación, se otorgue una extremada relevancia al control de la sexualidad femenina. Y esto tanto de las blancas, en tanto deben garantizar la pureza de sangre, como de las negras o de color, a las que se devalúa como sexualmente peligrosas. La sexualidad se convierte en un cruce prioritario en todo el sistema, justamente por la necesidad de los opresores por mantener la línea de color como línea de defensa de sus privilegios. Ni qué decir tiene que esos patrones tienen consecuencias devastadoras en la construcción de la subjetividad.

Por otra parte los estudios sobre el *racismo* han puesto de relieve sobradamente que la diferencia racial no se define exclusivamente en términos biológicos sino más bien culturales y sociales, incluso religiosos. En la primera Modernidad, o sea en los Imperios renacentistas, por utilizar la expresión de Mignolo, el racismo se sostenía sobre la religión, y permitía esclavizar a los no-cristianos pero no a estos. Eso explica que a aquellos esclavos que se convertían al cristianismo, ya no se les pudiera tratar como tales, lo que contribuye a explicar el debate sobre el alma de los indios durante los primeros años de la colo-

nización española y que esta desembocara en la prohibición de esclavizarlos. Sin embargo esta práctica tenía un

supuesto difícil de mantener: si el rasgo inferiorizador

2 El autor sostiene que ha sido usual entender la «raza» desde un punto de vista esencialista como si hubiera algo así como una esencia

de la «blancura» o de la «negritud» que explicara los comportamientos de las personas en función de su pertenencia a esa «esencia» lo que, en mi opinión, al prejuicio «racial» añade la distorsión provocada por un modo esencialista de entenderla. Más adelante trataré con más amplitud este tema en relación con el movimiento de la «negritud».

es la religión, ésta no es inmediatamente visible, ya que el imputado puede disimular su práctica, como bien sabían los inquisidores, algo que no puede hacerse con los rasgos sexuales o el color de la piel. Desde este punto de

vista, el carácter indeleble de los caracteres biológicos de la «raza» resultó ser una «ayuda» para la práctica colonial, ya que las personas afectadas no pueden disimular su pertenencia al grupo. Tal vez ésta sea una razón por la que el término «raza» derivó de su primera significación como «linaje» y «descendencia» hacia la definición biologicista posterior, a través del debate pseudo científico de los ilustrados acerca del tema.3

En este contexto cabe recordar la apreciación aportada por Helen Scott en cuanto a la historia del término. Basándose en un estudio de Bennett, esta autora señala el dato, algo curioso, de que las leyes discriminatorias contra los negros, prohibiéndoles derechos civiles, legales y de propiedad y considerándoles esclavos no disminuyen, sino que aumentan entre 1670 y 1750, o sea en el periodo ya ilustrado. Cita como ejemplo el caso de la colonia americana de Virginia que pasó a otorgar un papel especial a la raza en términos biológicos, dejando atrás la consideración más antigua según la cual la diferencia recaía en la religión. Así, en un decreto de 1667 se señala que «el bautismo no altera la condición de la persona en

lo que se refiere a su *bondage* o libertad». Años después,
en 1682, otro decreto especifica que «todos los siervos,
exceptuando los turcos y los moros que sean traídos o
importados a esta comarca, ya sea por mar o por tierra, y
ya sean negros [...] o mulatos o indios, los cuales no fue-
ran cristianos en el momento en que fueron adquiridos

©

por vez primera y cuya filiación y lugar originario tam-
poco fueran cristianos, a pesar de que hayan sido siervos

opia

de un cristiano [...] (y) aunque después, incluso antes

e la c

de su importación […] hayan podido convertirse a la fe

se permit

3 El término «raza» se difundió especialmente durante el siglo XIX,
aunque su origen sea más antiguo. Originalmente se usó para clasifi-
car las distintas especies animales, especialmente en lo que se refiere
a los animales domésticos, con objetivos de manipulación y mejora
para distintos fines.

cristiana [...], (todos) deben ser juzgados, considerados y tratados como esclavos».4

Esta aparente anomalía muestra la tensión entre el racismo (biologicista) emergente y la doctrina religiosa que impedía que ningún cristiano fuera esclavizado, aunque sí lo permitía para otros grupos religiosos como los musulmanes. En un momento de gran extensión del trabajo forzado, como el que se va a dar desde principios del XVII, que incluye el trabajo servil, en pago por deudas o propiamente esclavizado como el de los niños raptados y vendidos o cedidos, el trabajo forzado no distingue el color de piel y afecta en medida semejante a blancos, negros, asiáticos y personas de diferente color. Simultáneamente el comercio de esclavos negros aumenta espectacularmente durante esta época y coincide, de una parte, con el inicio de la industrialización en Europa, que exige un aumento de la mano de obra empleada restringiendo la migración de los trabajadores europeos, y por otra con la difusión de una doctrina de la libertad y la propiedad, que adquirirá rasgos racistas en tanto reservada a los blancos.

En estas coordenadas, la necesidad de mano de obra en las plantaciones coloniales se resuelve con la esclavitud, especialmente de los negros, cuyo traslado y venta en América se convierte en un próspero negocio. Pero dado que muchos de ellos utilizan la conversión al cristianismo como forma de escapar a este destino, la ley mencionada anteriormente va a impedir justamente esa posibilidad.

Conviene destacar que algunas características biológicas de las personas negras, en especial su destacado color

©

de piel, suscitan todo tipo de analogías en la imaginería

opia

europea cristiana: lo negro como la oscuridad frente a la

e la c

luz de la razón y la blancura, lo negro como el pecado.

En la apología que la Ilustración va a hacer de la «luz de

se permit

la razón», estas analogías se recrudecen, de modo que

4 «Was there a time before race? Capitalist Modernity and the origins of racisme», en Ch. Bartolovich y N. Lazarus, *Marxism, Modernity and*

Postcolonial Studies, Nueva York, Cambridge Univ. Press, 2000, p. 174.

en el auge del humanismo encontramos la duda de que determinados seres humanos lo sean, como hace Voltaire reiteradamente.[5]

Ahora bien, la Modernidad no es sólo una época histórica, que se puede encuadrar en términos cronológicos, sino que constituye un proyecto de dominación victorioso que persiste durante siglos. Con una consecuencia curiosa: la hegemonía indiscutida de este programa produce la proliferación de élites que persiguen proyectos de «modernización» de sus respectivos países. De hecho el proyecto de la Modernidad capitalista-colonial no hubiera podido extenderse y perdurar durante tanto tiempo si no hubiera contado con esa hegemonía indiscutida, en función de la cual las capas educadas de las colonias se esforzaron por incorporar el modelo a sus respectivos entornos, valiéndose de él para criticar, y en ocasiones prejuzgar, las conductas «atrasadas» de sus conciudadanos.

La creación de esas élites fue sin duda resultado del

esfuerzo educativo de las autoridades coloniales, cuyos programas educativos incluían no sólo la enseñanza y el uso obligatorio de la lengua colonial, ya fuera el inglés, el francés o el español, sino el aprendizaje de la cultura y la literatura de la metrópoli en detrimento de la propia del país colonizado. En zonas con largas tradiciones culturales, como es el caso de la India, muchos intelectuales nativos, educados en las prestigiosas Universidades inglesas, son claros ejemplos de esta ambivalencia entre el interés por la cultura local y la admiración por la importada. Un caso destacado es el movimiento de reforma social que tuvo lugar en la India, capitaneado por un grupo de reformistas bengalíes, entre los que cabe situar a Rabin-

dranath Tagore; un caso menor pero no menos llamativo

es el de los intelectuales latinoamericanos educados en

Europa. Estas capas materializan una especial colaboración entre las élites nativas y las coloniales a través de una

lengua común y un esfuerzo por erradicar de las colonias

5 Véase M. Galceran, «Límites y paradojas de los universales eurocéntricos» en Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel (ed.), *Descolonizar la Modernidad, descolonizar Europa,* Madrid, Iepala, 2010, pp. 41-56.

tradiciones ancestrales juzgadas «arcaicas», «bárbaras» o «salvajes».6 Encontramos un testimonio revelador en el propio padre del postcolonialismo, Edward Said, cuando relata su educación en un colegio inglés «para la clase dirigente de Oriente Próximo», que le hizo amar de por vida la literatura inglesa, incluido el novelista Joseph Conrad al que dedicó uno de sus primeros trabajos.7

Por ello aceptar la crítica desarrollada a partir de esos estudios implica poner en cuestión las categorías de la Modernidad, no sólo analizarla como una época ya pasada sino cuestionar todo su legado epistémico. En lo que respecta a la noción de «raza», implica poner de relieve que fue una categoría clasificatoria cuya consistencia

,

bio-

lógica ha sido absolutamente desmentida y cuyo man-

tenimiento en el discurso político sólo se explica por la

pervivencia silenciosa del proyecto colonial.

Los estudios postcoloniales

En el contexto abierto por la crítica de lo *moderno,* los estu-

dios *postcoloniales* marcan una nueva corriente de pensa-

miento que desde el decenio de los ochenta goza de fuerte

renombre en las Universidades anglosajonas y en gran

parte de los centros de investigación de los países desco-

lonizados. Podemos distinguir algo así como dos etapas:

una primera comprende los discursos contemporáneos de

los movimientos de descolonización que culminaron en

6

©

«La educación inglesa fue un punto de encuentro irónico para las

dos agendas económicas: la agenda "colonial" y la agenda "moder-

opia

nizadora" de las élites nativas», Alok Mukherjee, *This Gift of English*,

e la c

York, York University, 2003, p. 159.

7 «Mi padre fue a un colegio privado colonial británico para chicos

se permit

de Jerusalén llamado St. Georgeś, al que también me enviaron a mí. Fui criado en ese sistema inglés […] estaba muy integrado en nuestras vidas […] Tomaban como modelo los colegios privados ingleses, pero en cierto modo eran una parodia de esos colegios. Porque no había estudiantes ingleses», *Conversaciones con Edward Said,* Madrid, Alianza, 2010, pp. 32-33.

la emancipación de las antiguas colonias; en una segunda, más reciente, encontramos reflexiones sobre el presente de esos nuevos países y sobre los resultados de la descolonización.

En sentido estricto el término «estudios *postcoloniales*» empieza a usarse en el campo específico de los estudios literarios del área anglófona, aunque se advierte también la irrupción de estudios en francés, castellano y portugués.[8] Sus libros de cabecera se concentran en una tríada sobresaliente: las obras de Edward Said, de Gayatri Chakravorty Spivak y de Homi Bhabha, cuyos trabajos han introducido importantes cuestiones epistémicas, pero han arrinconado

estudios más concretos y más de detalle, especialmente en el ámbito de los estudios históricos. En ellos se observa una sobrerrepresentación de intelectuales indios lo que ha hecho, tal vez, que las conclusiones obtenidas de la historia y el análisis de la dominación británica hayan alcanzado cierta consideración de «modelo», desplazando puntos de vista realmente más diversos y globales.

Estos autores se distinguen de los de la generación anterior, la de los años cuarenta y cincuenta, que fueron coetáneos de las luchas por la descolonización, a los que algunos estudiosos denominan anticoloniales y no postcoloniales. A ella pertenecen importantes intelectuales como Aimé Césaire, Mahatma Gandhi, Léopold Sédar Senghor, Amilcar Cabral, Frantz Fanon, y muchos otros. Fueron importantes líderes de los movimientos anticoloniales, notablemente críticos con la colonización y con el legado

8 Algunos autores señalan una diferencia entre el término «postcolo-

nial» y «post-colonial» en el sentido de que el primero marcaría simplemente el orden cronológico: lo postcolonial como lo que viene de-

trás de lo colonial; mientras que el segundo implicaría un cambio de

e la c

paradigma: lo post-colonial como una ruptura con el modelo colonial.

Esta distinción es resultado de la crítica de los primeros años noventa,

se permit

cuando algunos/as autores/as se preguntaban si el alcance de lo post-colonial era meramente cronológico o también epistémico. Véase en este sentido Ellen Shohat, «Notas sobre lo postcolonial» en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2008 , pp. 103-120 y A. McClintock, «The Myth of Progress. Pitfalls of the Term Postcolonialism» en *Social Text*, núm. 31-32, 1992. [En este libro usamos «postcolonial» en la segunda acepción. N. de E.]

europeo y llegaron a ocupar puestos de importancia política en los nuevos países surgidos de la descolonización. Tal fue el caso de Aimé Césaire, presidente de Martinica; de Mahatma Gandhi que llegó a ser presidente de la India; de Senghor, presidente de Senegal o de Cabral, importante dirigente de la lucha revolucionaria en Guinea-Bissau.

Los intelectuales postcoloniales de nuestra época pro-

ceden de los mismos territorios que aquellos, territorios ahora independientes, y siguen cuestionando el discurso colonial pero lo hacen desde nuevas coordenadas, las que siguen a la globalización y el neocolonialismo de finales del siglo pasado, incluido el fracaso relativo de la independencia. Por esta razón no ahorran tampoco sus críticas a los discursos de liberación nacional y especialmente a sus prácticas. Para el estudioso Arif Dirlik:

La decisiva derrota de las ideologías de liberación en la *intelligentsia* occidental (inclusive, cada vez más en la *intelligentsia* occidentalizada) incluidos sus elementos radicales fue fundamental para este campo emergente, cuya posterior consolidación, en los ochenta y en los primeros noventa, debe ser considerada, al menos en parte, como función de la articulación de una respuesta intelectualmente compleja a aquella derrota.9

A día de hoy el *corpus* teórico desarrollado por estas nuevas corrientes es notablemente extenso y se ha visto potenciado por su imbricación con teorías filosóficas exitosas de los últimos años, especialmente el postestructuralismo y el postmodernismo, a pesar de que esta alianza plantee a su vez al-

gunos problemas. La importancia concedida a la dimensión

cultural de la dominación colonial exige que los enlacemos

también con los Estudios Culturales de los años setenta.

El cruce se hace visible por la relevancia dada al aspecto

cultural del colonialismo. Se entiende que este no fue sólo

una empresa de dominación política y económica, sino que

destruyó o subordinó la cultura de los pueblos dominados:

9 N. Lazarus, *The Postcolonial Unconscious*, Cambridge, Cambridge

University Press , 2011, p. 9.

El colonialismo no fue solo un proceso de explotación po-

lítica y económica, sino una conquista cultural de lo nati-

vo: su conocimiento, arte, prácticas culturales y creencias

religiosas fueron objeto de estudio, clasificadas, tratadas

políticamente, juzgadas y cambiadas por los europeos.10

Así pues, aunque presenten perspectivas y problemáticas

diversas, los estudios culturales, postcoloniales y descoloniales comparten un área común y se complementan, sin renunciar por ello a criticarse mutuamente. El punto de encuentro se sitúa en su interés por las clases y sectores dominados, por la subjetividad del subalterno, de la que nos quedan testimonios en su cultura propia pero también en la cultura dominante que, en la medida en que trata la dominación e incluso la justifica, construye la imagen del otro colonizado. A diferencia de la cultura europea, sus análisis parten de los sujetos colonizados, de cómo ellos y ellas han experimentado, expresado culturalmente y resistido a las prácticas coloniales. De este modo, invierten el punto de mira y en vez de analizar el fenómeno desde los colonizadores y sus teorías, explicaciones o justificaciones, intentan hacerlo desde las poblaciones colonizadas, recurriendo para ello a fuentes diversas, desde relatos orales a las huellas de estos acontecimientos en la cultura de los colonizados y en los relatos de los enfrentamientos. Al situarse en la posición del otro, ese discurso desplaza totalmente la mirada y pone radicalmente en cuestión la pretendida neutralidad del discurso cultural europeo.

A su vez, poner de relieve la agencia de los colonizados modifica totalmente el discurso sobre el colonialismo y el imperialismo. Si en el discurso europeo se los suele pre-

sentar, de un modo pretendidamente objetivo, como fe-

nómenos históricos cuyas características, límites y efectos

podemos analizar estructuralmente sin tener en cuenta las voces de los afectados, la teoría postcolonial y descolonial

coloca en primer término esas mismas voces. La subjetividad de los afectados por las prácticas coloniales entra en

10 Pramod K. Nayar, *Poscolonialism. A Guide for the Perplexed*, Londres, Continuum International Publishing, 2010, p. 2.

el campo de visión y desbarata cualquier discurso sobre la supuesta legitimidad o la eficacia histórica del proceso. De alguna manera se nos confronta a ver también la otra orilla, a vérnoslas con discursos del otro lado, que re-

lativizan y cuestionan aquellas prácticas. Términos que parecían circunscribir épocas históricas adquieren nuevas valencias.

En síntesis, podría decirse que dichos autores desarrollan una crítica de la Modernidad desde el Sur global, aunque desde la perspectiva aportada recientemente por los estudios des-coloniales también su crítica necesita ser descolonizada, y esto debido a la preponderancia, anteriormente mencionada, de los constructos epistemológicos estándar del llamado pensamiento occidental, que impuso la marca europeísta en doctrinas como el tercermundismo.[11]

Los autores más ligados al postmodernismo insisten en el mestizaje de las nuevas culturas; para ellos, categorías muy marcadas, como «raza» o «género», y no digamos «nación», resultan insuficientes, sin que por ello abracen el modelo multicultural al que consideran propio de una política social de camuflaje de las diferencias. Son críticos, al mismo tiempo, con el neoliberalismo dominante y con las tradiciones emancipatorias de la izquierda tradicional.

La Europa continental, sede de las antiguas metrópolis, acoge con recelo dichas teorías que sin embargo

encuentran fuerte eco entre los europeos hijos de inmigrantes que llegaron a ella en diversas oleadas durante todo el siglo pasado. Estas personas, nacidas ya en Europa, siguen sufriendo discriminación por sus nombres, su color de piel y otros prejuicios arraigados en el discurso colonial. Por eso considero importante confrontarnos con

©

ese discurso y con su crítica del pensamiento y de las tra-

opia

diciones europeas.

e la c

se permit

11 Sobre la sustitución del «tercermundismo» por la nueva denominación de Sur global, véase entre otros A. Dirlik, «The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *Critical Inquiry*, vol. 2, núm. 20, 1994, pp. 328-356.

La relación con los estudios culturales y postestructuralistas

Ya he señalado la importancia de la dimensión cultural

en los análisis postcoloniales. De ahí el interés de su cruce con los Estudios Culturales y con el postestructuralismo. Estos cruces han revalorizado la textualidad de los discursos, al tiempo que introducen voces críticas frente a las narrativas históricas tan ligadas a la legitimación de la dominación europea. Con ello se incorpora una nueva comprensión de la complejidad del tiempo histórico, necesaria para recuperar las diversas dimensiones de las prácticas de poder. Y aunque este cruce, especialmente con las teorías de la deconstrucción, pueda haber provocado algunas consecuencias no demasiado positivas, como la de favorecer un cierto preciosismo en las explicaciones y alguna oscuridad postmoderna, ha contribuido a su difusión y a su enriquecimiento.

Los Estudios Culturales habían surgido en el contexto anglosajón durante los años setenta en un intento por acercarse a la cultura de las clases dominadas. Entre sus precedentes se sitúan el precioso libro de Edward Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, el interesante análisis de Richard Hoggart, en *The Uses of Literacy* (1957) y la amplia y estimulante obra de Raymond Williams,

en especial su texto *Culture* (1981). Entre los libros y sus autores hay profundas diferencias de época y de estilos, pero todos ellos se esfuerzan por tematizar la «cultura» como elemento de constitución de subjetividad sometida, plasmada en los textos de la cultura popular con ocasionales incursiones en la cultura hegemónica. En ella encon-

tramos las trazas de las experiencias y las vicisitudes que

han constituido la «consciencia», es decir el mundo de

percepciones, de ideas y de reflexiones que permiten a los seres humanos percibirse a sí mismos y al entorno que les

rodea, constituyendo una cierta identidad.

En sus inicios dichos estudios se planteaban las relaciones entre «cultura» y «sociedad» a los que entendían como espacios relativamente autónomos, aunque interrelacionados. Los dos ámbitos estaban alineados pero se mantenía

la diferencia entre ellos. Posteriormente, se empiezan a tomar en consideración las tesis de Antonio Gramsci sobre la hegemonía así como los trabajos de Louis Althusser sobre la ideología y la pregunta sobre las formas de construcción de las representaciones culturales.

El foco de irradiación se localizó en el Centro de Estudios Contemporáneos de la Universidad de Birmingham, desde donde Stuart Hall, su director durante varios años y auténtico promotor de la temática, impulsó una nueva consideración de la cultura que trataba de hermanar todos esos estímulos. Para él, la cultura debía entenderse como «construcción de hegemonía discursiva» plasmada en textos y discursos con capacidad de generar significado, discursos que son elaborados en el contexto de las prácticas humanas y que por tanto están atravesados por las relaciones de poder. Los discursos construyen «agencia social» y, a pesar de su ubicación en centros institucionales ligados al poder del Estado, pueden contribuir a aportar herramientas y recursos teóricos para los movimientos sociales y para la política cultural.

Analizando las teorías de la representación, dice este

autor:

Una manera de pensar sobre la «cultura» es en términos de estos mapas conceptuales compartidos, sistemas de lenguaje y de *códigos que gobiernan la relación de traducción entre ellos.* Los códigos fijan las relaciones entre conceptos y signos. Estabilizan el sentido dentro de diferentes lenguajes y culturas. Nos dicen qué lenguaje usar para expresar qué idea. El reverso es también verdadero. Los códigos nos dicen qué conceptos están en juego cuando

©

oímos o leemos qué signos. Mediante la fijación arbitra-

opia

ria de las relaciones entre nuestros sistemas conceptuales

e la c

y lingüísticos, los códigos hacen posible que hablemos y escuchemos de manera inteligible, y establezcamos la

se permit

traductibilidad entre nuestros conceptos y nuestros lenguajes, lo cual permite que el sentido pase de un hablante a un oyente y sea comunicado efectivamente dentro de una cultura. Esta traductibilidad no está dada por la

naturaleza, ni fijada por los dioses. Es el resultado de un conjunto de convenciones sociales. Es fijado socialmente,

fijado en la cultura […] Pertenecer a una cultura es pertenecer a aproximadamente al mismo universo conceptual y lingüístico, es saber cómo los conceptos e ideas se traducen a diferentes lenguajes, y cómo el lenguaje refiere o *hace referencia* al mismo.[12]

Estos conceptos se ponen en juego en otros textos de la época, como por ejemplo en el clásico *Resistance throught rituals* [Rituales de resistencia] (1975) que busca analizar el nudo de interacciones entre las estructuras sociales, las culturas y los comportamientos individuales que dan lugar a una biografía. Por estructuras se entienden aquí aquellas condiciones objetivas que marcan la posición de las personas en una sociedad; incluyen el mundo del trabajo, de la vivienda (el barrio), la educación y el ocio. La cultura se entiende como «sistemas de significación» o «modos de vida» que incluyen una serie de repertorios, valores y normas. La agencia y experiencia personal se

mueve entre estos condicionantes, los cuales ofrecen distintas oportunidades de vida.

«Cultura» se define como:

Aquel nivel en el que los grupos sociales desarrollan distintos patrones de vida y dan *forma expresiva* a sus experiencias de vida social y material. Cultura es el modo, las formas en las que los grupos «manejan» la materia prima de su existencia social y material […] Cultura es la práctica que comprende u *objetiva* la vida grupal de forma significativa. […] Una cultura incluye el «mapa de significados» que vuelve las cosas inteligibles a sus miembros.13

©

Dada la no homogeneidad de cualquier sociedad, las dis-

opia

tintas clases o grupos pueden expresarse de modo distin-

e la c

to, pueden tener valores distintos y diferentes sistemas de

se permit

12 Stuart Hall (ed), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage Publications, 1997, cap. 1 [trad. de Elías Sevilla Casas].

13 Stuart Hall y Tony Jefferson (ed.), *Rituales de Resistencia*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014, p. 62.

vida, diferentes «culturas». Ellas construyen los marcos en los que las personas nacen y se socializan; delimitan un «campo de posibilidades» en el que éstas desarrollan sus proyectos de vida; y las personas las reproducen, ya sea alterándolas o confirmándolas, negociándolas en diferentes sentidos.

Los grupos que coexisten dentro de una misma sociedad y que comparten algunos de los mismos materiales y condiciones históricas sin duda también entienden y, hasta cierto punto, comparten la «cultura» de los otros. Pero, en tanto los diferentes grupos y clases están categorizados de forma desigual en relación unos de otros, en términos de sus relaciones productivas, de riqueza y de poder, así también a las *culturas* se les asignan categorías diferentes y se ubican en oposición unas de otras, en relaciones de dominación y subordinación, a lo largo de la escala del «poder cultural». Las definiciones del mundo, los «mapas

de significado» que expresan la posición vital de aquellos grupos que mantienen el monopolio del poder en la sociedad, tienen mayor peso e influencia pero niegan esta mayor legitimidad. El mundo tiende a ser clasificado y ordenado en términos y a través de estructuras que expresan directamente el mando, la posición, la *hegemonía* de los intereses más poderosos de esa sociedad.[14]

En el momento en el que la cultura dominante logra imponerse como la única interpretación válida para todos los miembros de la sociedad, se convierte en ideología, en la medida en que habrá clases y grupos cuya posición de vida no podrá adecuarse a los criterios dominantes, justamente por las diferencias que la atraviesan. Surgen de este

modo contraculturas y subculturas, entendiendo por tales

aquellas culturas subordinadas, como las propias de los

grupos juveniles que tuvieron gran eco en los años ochenta del siglo pasado.

En el contexto colonial hay que tener en cuenta que, en la medida en que la colonización elimina o subordina las culturas autóctonas y las sustituye por las culturas de

14 Ibídem, p. 64.

la metrópoli, altera los mapas conceptuales de los colonizados o, cuando menos, los obliga a introducir nuevos marcos de referencia que en ocasiones son antitéticos con los originales. Tras siglos de dominación estos últimos frecuentemente han desaparecido o han dado lugar a mezclas culturales nuevas que son repetidamente sometidas a criterios descalificadores. Como veremos posteriormente la exigencia de «justicia epistémica» tiene que ver con la necesaria puesta en cuestión de la jerarquía cultural establecida por el colonialismo.

Las culturas, sin embargo, son conjuntos de prácticas vivas, por lo que no nos encierran, necesariamente, en el relativismo cultural, sino que, aun estando entreveradas por jerarquías de poder, permiten distintas formas de interacción en la combinación de elementos, la traducción y

el intercambio. Volveremos sobre ello al tratar de la violencia epistémica.

Por último hay que señalar que en su posterior desarrollo, los Estudios Culturales se han visto llevados por su propia dinámica a incorporar nuevos elementos tales como el género o la raza, en tanto que variables imprescindibles para comprender las dinámicas culturales de determinados sectores sociales. Así tuvieron que romper también la restricción nacional que imperaba en sus primeros análisis y abrirse a las dinámicas transnacionales y diaspóricas, que no se pueden eliminar en los estudios concretos, por ejemplo los dedicados a los británicos negros, cuyas familias proceden en muchos casos de las antiguas colonias. Con ello se abrieron líneas interesantes de cruce entre los estudios culturales y los postcoloniales, como atestiguan entre otros los trabajos de Paul Gilroy.

Los historiadores de la subalternidad

En el contexto de todos estos análisis de las culturas y el poder son especialmente interesantes los historiadores de la subalternidad. Se trata de un grupo que empieza a formarse también a finales de los años setenta a partir de los

debates de un pequeño núcleo de historiadores británicos e indios, que deciden publicar una nueva revista, le dan el nombre de *Subaltern Studies* (Estudios Subalternos). La publicación de los volúmenes se inicia en 1982 y continúa durante varios años bajo la dirección de Ranajit Guha. Entre los miembros fundadores, el propio Guha sitúa a Shahid Amin, David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, N. K. Chandra, Partha Chatterjee, Arvind N. Das, David Hardiman, Stephen Henningham, Gyanendra Pandey y Sumit Sarkar. Un momento importante para su difusión entre los estudiosos europeos y americanos fue la publicación en 1988, en Oxford, de una antología de los trabajos publicados por la revista con un prólogo de Edward Said.[15]

El término «subalterno», al que estos estudios darán gran parte de su consistencia actual, proviene de los tra-

bajos de Antonio Gramsci sobre la cultura de las clases populares, que él denomina «subalternas». Fue introducido en la discusión por Raymond Williams en su texto *Marxism and Literature* (1977). Ranahit Guha lo emplea para caracterizar el análisis de las luchas de los movimientos insurgentes, especialmente los campesinos, contra la dominación británica. El punto de arranque de la cuestión es el debate sobre la categoría de lo pre-político, usada por el historiador Eric Hobsbawm para explicar las luchas de los campesinos indios contra el dominio imperial británico en su libro *Aspectos elementales de la insurgencia campesina en India*. Por contra, en la visión alternativa que ofrece este historiador, la conciencia campesina no es premoderna, sino colonial-capitalista, que es el modo como las colonias y sus habitantes quedan incluidas en el mundo capitalista moderno, si bien esta conciencia se expresa en formas no

secularizadas. Por consiguiente la Modernidad no es sinónimo de secularización del discurso religioso; sólo lo es, y

en parte, en las metrópolis. En el mundo colonial, la Mo-

e la c

dernidad supone justamente el inicio de la colonización.

se permit

«La historiografía subalterna —añade Dipesh Chakra-

barty, otro autor perteneciente a esta corriente— cuestiona

15 *Selected Subaltern Studies*, Nueva York y Oxford, Oxford University

Press, 1988.

la asunción de que el capitalismo conlleva necesariamen-

te relaciones burguesas [...] En la India se dio una do-

minación sin hegemonía»,16 que precisamente permitió

que ciertas relaciones sociales escaparan a la hegemonía

burguesa y usaran otras formas de expresión y de resis-

tencia. Ahora bien, estas formas, siendo independientes

del poder colonial, lo fueron también de las fuerzas na-

cionalistas dominantes, de tal modo que el relato que de

ellas hace la historia de la subalternidad se distancia de la

asunción propia de la historiografía nacionalista (india)

dominante. De este modo, Chakrabarty se pronuncia al

mismo tiempo contra la historiografía británica de la es-

cuela de Cambridge, que no pone en cuestión la dominación colonial, contra la versión india nacionalista dominante en los años sesenta y setenta y contra la versión marxista-ortodoxa, obra de los intelectuales de izquierda en un país que contaba con el segundo partido comunista más grande del mundo.

En mi opinión hay que tener en cuenta estas coordenadas para comprender el contexto en que surgen sus posiciones. Por una parte, se trata de un grupo de intelectuales comprometidos con el radicalismo de los setenta que empiezan a publicar su revista en pleno periodo postcolonial, cuarenta años después de la independencia de su país. Aunque radicales, se sienten distantes de las corrientes dominantes en la izquierda: el nacionalismo postcolonial y la izquierda marxista. Al mismo tiempo, su lugar geográfico, el subcontinente indio, se ve sacudido en esos años por revueltas campesinas, de orientación maoísta, que no cuentan con el apoyo del Partido Comunista, situado abiertamente en línea con el régimen de la Unión

©

Soviética y que, en el interior, apoya la política del Partido

del Congreso de Indira Gandhi. En estas coordenadas, el

opia

proyecto inicial trata de releer la historia de la India más

e la c

allá de ver en ella únicamente los efectos de la coloniza-

se permit

ción o de la fuerza del nacionalismo. Su insistencia en la autonomía de los movimientos subalternos es al tiempo la

16 D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Patriarchal Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2000, p. 15 [ed. cast.: *Al margen de Europa*, Barcelona, Tusquets, 2008].

construcción de un pasado que pueda explicar el constante resurgir de estos movimientos (más de 110 luchas campesinas en los 117 años de dominación británica) y una apuesta por la posibilidad de una transformación social más allá de la desilusión postcolonial. Punto central de sus posiciones es la afirmación de que los movimientos sociales de los sectores subalternos son autónomos con respecto de los poderes políticos, lo cual en el contexto de

la transformación de la India postcolonial en un Estado nacionalista que hace del nacionalismo anticolonial el señuelo de una política poco democrática, tiene una fuerte valencia política.

Los Estudios Subalternos entraron en la Academia «señalando la completa autonomía de la insurgencia de las clases bajas»,17 poniendo de relieve la espontaneidad de las acciones políticas de estos sectores y proponiendo una fuerte distinción entre los «subalternos» y las «élites». Las tres cuestiones han sido objeto de crítica. En lo que se refiere a la espontaneidad, Guha afirma que lo «espontáneo» no es más que aquel tipo de acciones que se sitúan al nivel de la conciencia «de todos los días» y que remite en cierto modo a la conciencia popular tradicional. Cuando se habla de espontaneidad de las acciones, lo que se está diciendo es que los actores siguen usando modos de cultura tradicional para explicar su nueva situación —la dominación colonial— la cual, al menos en parte, puede resultar inadecuada. La crítica, sin embargo, parece desembocar en la asunción de que la explicación de esa nueva situación debe recurrir a formas no tradicionales, como si las culturas

tradicionales fueran incapaces de tematizarla en sus pro-

pios términos. Mientras que la posición de los historiadores

©

de la subalternidad exige tomar en serio el discurso en el

que se expresan esos movimientos interpretando sus po-

opia

siciones a la luz de la propia doctrina tradicional y consi-

e la c

derando cómo ésta ha sido capaz —o no— de explicar las

nuevas condiciones de dominación. El punto fuerte reside

se permit

en el hecho de que ese discurso recurre frecuentemente a

patrones religiosos, lo que exigiría replantear el problema

17 D. Ludden (ed.), *Reading subaltern Studies*, Nueva Delhi, Perma-

nent Black, 2001, p. 10.

del acercamiento a la conciencia religiosa popular y a su

capacidad de movilización y de explicación.

Este punto está estrechamente relacionado con la cues-

tión de la autonomía política y discursiva de los subalter-

nos: mientras Guha sostiene que existe una política autónoma por parte de los grupos subalternos que es diferente de la política de las clases dominantes y de las élites, y en la que se expresa su subjetividad como «sujeto político», sus críticos entienden que, al insistir en la separación, estos historiadores pierden de vista la interacción entre los diversos grupos, especialmente con aquellos sectores de las élites indias que también luchaban contra el dominio británico, en concreto el Partido del Congreso. La cuestión se complica dada una cierta ambigüedad del término «subalterno». Guha construye dicha categoría para «representar la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos a los que he descrito como élite».18 Esto implica una construcción por sustracción («todos aquellos que *no* pertenecen a la élite»), lo cual, traducido de modo positivo, constituye una amalgama de campesinos, artesanos, mujeres, pequeños comerciantes, artesanos, etc. En sus propias palabras «todos aquellos de rango inferior, subordinados en términos de clase, género, casta, edad, oficio o cualquier otro».19 El término, aunque intuitivamente potente, es analíticamente confuso,

tal vez útil en aquellos contextos donde la categorización
por clases y estratos es relativamente débil y la configuración de las mismas no es demasiado clara, en especial en contextos de dominación colonial donde unos sectores, aunque dominados, dominan a su vez a otros en la jerarquía colonial o cambian sus lealtades según las circuns-

©

tancias y, por tanto, en condiciones de fronteras difusas. A su vez este concepto tiende a ocultar la interacción entre

opia

los diversos sectores pero tiene la ventaja, como O'Hanlon

e la c

pone de manifiesto, de dar relevancia a las acciones de

se permit

18 «Algunos aspectos de la historiografía de la India colonial» en R. Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos,* Barcelona, Crítica, 2002, p. 32.

19 *Subaltern Studies*, núm. 1, p. VII, cit. por Ludden, *op. cit*., p. 189.

los grupos subalternos que han sido tradicionalmente bo-

rradas de la historiografía escrita por las élites. El primer aspecto del proyecto es pues llenar el vacío de la historiografía oficial, al hacer de la historia de las élites, la historia de las poblaciones.20

Las prácticas de los sujetos subalternos convocaron un nuevo torrente de críticas. La primera consistía en señalar que «el subalterno» no existe como tal, «nadie en la India se calificaba como subalterno», afirma Maselos en su comentario.21 «Subalterno» es una categoría creada por los historiadores por lo que a su vez es susceptible de ser criticada como «idealista», en tanto el análisis se focaliza en la «conciencia» (o el discurso) y no en la «realidad material» de los agentes. Al tiempo los presenta de un modo «esencialista», como si por pertenecer a los sectores subalternos tuvieran ya naturaleza resistente. A mi modo de ver, a pesar de que en ocasiones el texto permita tales aseveraciones, es incorrecto tildar de idealistas y esencialistas sus posiciones, en tanto lo que enfoca es la *agencia* de dichos sujetos, es decir, se trata de explicar sus acciones históricas, acciones que de modo continuo sacuden la dominación colonial a partir de sus propias premisas y

discursos. Estos no se encuentran, ciertamente, en estado
puro, sino que hay que ir a buscarlos en los documentos
de la época —independientemente de que la escuela haya
reivindicado y encontrado otro tipo de documentos para
sus trabajos, tales como novelas, folletos, etc.—. Pero lo
importante no es sólo esa otra mirada, sino especialmente
hacer emerger la agencia histórica de los colonizados/subal-
ternos y no sólo de sus élites. Hago mía la posición de otro
estudioso cuando afirma:

Más que acusarles de idealismo […] considero que es más

pertinente leer los textos de Guha como una autocrítica

20 R. O’Hanlon, «Recovering the Subject: Subaltern Studies and His-
tories of Resistance in Colonial South Asia» en Ludden, *op. cit.*, p.
143.

21 Maselos, «The Dies/appearence of Subalterns, a Reading of a De-
cade of Subaltern Studies» en Ludden, *op. cit.* , p. 205.

metodológica destinada a desplazar la autoridad de las tradiciones aceptadas tanto de los discursos históricos indígenas como de los extranjeros. Su reescritura de la historia de la India tiene doble filo. La cuestión no está en que hable por o en el lugar del subalterno […] ni tampoco que realice el ideal imposible de hacer posible que una voz subalterna no mediatizada hable directamente a través de la obra del historiador […]. La historiografía elitista debe ser combatida con resolución desarrollando un discurso alternativo basado en el reconocimiento de la co-existencia e interacción de la élite con los dominios subalternos de la política.22

En el desarrollo de los trabajos de la escuela apareció un problema subsiguiente: el del tratamiento de la «comunidad», punto de referencia y fuente de inspiración de muchas de las acciones reseñadas. La «comunidad» surge en los textos como una referencia fuerte cuya cohesión es elemento de fuerza para los subalternos. A la vez, el peligro de su disolución es atribuido a los poderes coloniales. Por ello la reescritura de la historia desde estos

parámetros entra en colisión directa con las teorías del
progreso y de la modernización, tendiendo un puente
hacia las posiciones del postmodernismo. Añadamos a
ello la insistencia en la historia de los grupos minorita-
rios que lo acercó a la crítica de las grandes narrativas
hecha por los postmodernos.

Precisamente en este marco, la crítica postestructu-
ralista centrada en el análisis de los discursos fue un
elemento de relevancia pues puso en entredicho ciertas
presuposiciones realistas de la primera época, como si los
historiadores de la subalternidad estuvieran relatando

©

realmente la experiencia de los subalternos. Texto clave en

opia

el debate fue sin duda el artículo de Gayatri Chakravorty

e la c

Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?* , publicado en 1985.

se permit

En este texto, realmente innovador e incisivo, la auto-
ra cuestiona aquella asunción, señalando que el «sujeto»

22 H. Schwartz, «Subaltern Studies: Radical History in the Metaphoric

Mode» en Ludden, pp. 324-325.

colonizado desaparece de la narrativa histórica y no puede reinstalársele en ella sin problemas. Por una parte, «no habla», como mucho sirve de informante para las autoridades coloniales y los estudiosos ligados a ellas. Pero «el pueblo» que estaría por debajo de las élites colonizadoras y de las autóctonas y al que se refiere la historiografía de los grupos subalternos incluiría un conjunto heterogéneo de grupos sociales con problemáticas muy diversas. Esos grupos no sólo no tendrían una sola voz sino que en ocasiones rehusarían claramente «hablar» o hablarían en un lenguaje que no entra en los cánones de la historiografía, como el lenguaje espiritual y religioso. El análisis del *sati*, el rito en el que las viudas se inmolaban en la pira donde se quemaba el cadáver del marido muerto, le permite documentar el carácter inaudible de la voz del subalterno y en especial de la *mujer* subalterna.

Este ejemplo es especialmente significativo, puesto que su supresión fue caballo de batalla de la intervención

«civilizadora» inglesa en la India. Como es sabido las autoridades coloniales intentaron erradicar esa práctica juzgándola como algo bárbaro y propio de tradiciones atrasadas, mientras que desde voces nacionalistas se la defendía en tanto formaba parte de la tradición india. En ninguno de los dos casos se escucha la voz de la mujer: «Si en el contexto de la producción colonial, el individuo subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese individuo subalterno es una mujer su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras […] no hay ningún espacio desde el cual la subalterna sexuada pueda hablar».[23] Como mucho podremos encontrar prácticas difíciles de descifrar, en las que los gestos de los y las subal-

ternas resignifican formas propias de comportamiento que son difícilmente traducibles a las lenguas imperiales. De

este modo, la figura del «subalterno» no sería más que

el «otro» digerible para la crítica de la historiografía do-

minante, pero en ningún momento llenaría el vacío del

se permit

radicalmente otro que es el colonizado desculturizado:

«Al criticar la producción del sujeto colonial, este lugar

23 G. Ch. Spivak, « *¿Puede el subalterno hablar?* » , *Orbis Tertius,* 1998, núm. III (6), p. 20.

inefable y no trascendental (“histórico”) es llenado por el

sujeto subalterno».24

La crítica no cayó en saco roto. La revista dio un giro a

partir de 1986 incorporando en mayor medida los análisis

sobre cultura y textualidad en detrimento de los estudios

históricos, que habían predominado en la primera época

y acercándose también en mayor medida a los estudios

postcoloniales. Algunos ven en ello una deriva culturalis-

ta que ha alejado los últimos trabajos de su primigenio

enfoque historiográfico crítico, acercándolo a posiciones

de crítica interna de la Academia occidental.

En un texto posterior, el artículo «Estudios de la subal-

ternidad», Spivak aguza su crítica. Ya hemos dicho que los

historiadores de la subalternidad intentan documentar los conflictos, luchas y motines que tuvieron lugar en la India colonial como resultado de la acción de una masa relativamente compleja de agentes diversos a los que caracterizaban como «subalternos» para diferenciarlos de las autoridades coloniales y de las élites locales, sin que, sin embargo, hubiera notas compartidas entre los diversos segmentos, ya que se trataba de poblaciones muy heterogéneas. Los historiadores de la escuela aceptan que en muchos casos carecen de documentos o fuentes escritas fiables más allá de los informes de los propios colonizadores, por lo que deben acudir a fuentes no canónicas para construir su narración. Esto presupone, sin embargo, una cierta coherencia de los agentes que permite hablar justamente de un «sujeto subalterno».

Pues bien, como ya sabemos, Spivak va a centrar su crítica en este punto. Para ella la construcción historiográfica de una «conciencia del subalterno» no es una recuperación

empirista de una conciencia dada, sino «un diagrama de lo que en el lenguaje postestructuralista se denominaría el

e la c

efecto-de-sujeto de la subalternidad». Es decir:

se permit

24 Ibídem , p. 26. Spivak insiste en este tema recordándonos que la voz «sati» significa «mujer o esposa buena» y que por tanto habría que tener en cuenta el contexto de valores en los que se enmarca el sacrificio de las viudas. Actualmente hay abundante literatura sobre este tema, véase entre otros Lata Mani, *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1998.

Aquello que parece obrar como sujeto puede ser parte de una inmensa red discontinua («texto» en sentido general) de hebras que pueden llamarse política, ideología, economía, historia, sexualidad, lenguaje, etc. Los diferentes anudamientos y configuraciones de estas hebras, definidos a través de determinaciones heterogéneas — que a su vez dependen de una miríada de circunstancias— producen el efecto de un sujeto actuante. Sin embargo una conciencia deliberativa continuista y homogeneizante requiere sintomáticamente de una causa continua y homo-

génea para ese efecto y por lo tanto postula la existencia de un sujeto soberano y determinante. Este último sería entonces el efecto de un efecto y su postulado una metalepsis, o sea la sustitución de un efecto por una causa.25 En consecuencia el «sujeto subalterno» más que una realidad de la que la historiografía de la subalternidad diera constancia, sería, al menos en parte, resultado de esa propia historiografía, lo que no implica que esa historiografía sea «falsa» o que no existiera una cierta realidad que correspondiera a lo descrito, sino más bien que la construcción de dicha historiografía, como de cualquier otra, responde a la necesidad de construir un pasado para este presente, un presente «nacional» que sigue estando colonizado a nivel global y que encuentra en estos precedentes unas alternativas de emancipación no realizadas. Pero por eso mismo no cabe la consideración empirista de tal historiografía. En palabras de Spivak: «El terreno del persistente impulso del subalterno hacia la hegemonía, permanecerá siempre y por definición heterogéneo con respecto a los esfuerzos del historiador disciplinario».26 No es una filosofía de la identidad la que permite salvar esa

©

brecha, sino una filosofía de la diferencia que, rompiendo

la identidad entre sujeto y objeto sea, sin embargo, capaz

opia

de mostrar la complicidad entre una estrategia narrativa

e la c

y el objeto de su narración.

se permit

25 Spivak, «Estudios de la subalternidad» en *Estudios postcoloniales*...

p. 44.

26 Ibídem , p. 49.

En un texto reciente, titulado «La historia subalterna

como pensamiento político», Dipesh Chakrabarty insiste

en que el objetivo de la escuela era mostrar el carácter *po-*

lítico de las sublevaciones campesinas de la India colonial,

por más que definir su carácter como político implicaba

reconsiderar dicho concepto. Las rebeliones de los cam-

pesinos no se dirigían contra el Estado, sino contra el Raj,

y no estaban encabezadas por una élite política o un parti-

do, sino que surgían como expresiones propias de dichos sujetos subalternos que interpretaban con sus propios esquemas las nuevas situaciones. Ofrecían pues una parte de la «historia de las masas contemporáneas» en la India y posiblemente en otras partes del mundo, de enorme importancia para entender de otra forma la implicación política de las muchedumbres actuales.27

Críticas a lo postcolonial e insuficiencias de este discurso

A lo largo de los debates y desarrollos posteriores la temática se ha ido extendiendo y combinándose especialmente con el postestructuralismo y con el postmodernismo. Esta alianza ha tenido efectos complejos: por una parte, en la medida en que los estudios postcoloniales comparten el rechazo de los grandes relatos, típico del postmodernismo, y ponen el acento en la textualidad de los escritos y en el análisis de textos, se acercan a los grandes temas desarrollados por Jacques Derrida o Michel Foucault. Esta presencia es muy clara en autores como Homi Bhabha o Gayatri Ch. Spivak, incluso en cierta forma en Edward Said, que le dedica una referencia textual

en *Orientalismo*.28 El intento de Said se sitúa en conjugar la

opia

e la c

27 D. Chakrabarty, *Estudios postcoloniales...* , pp. 145-165.

se permit

28 Eso no obsta para que en textos posteriores, Said se desmarque de Foucault, especialmente de su concepción del poder. Así dice textualmente: «Lo que digo es que Foucault escribe siempre desde el punto de vista del poder, nunca tienes ninguna duda cuando coges alguno de sus libros de que, al final, el poder ganará. Por lo que toda la idea de resistencia está vencida de antemano. Poulantzas dice lo

teoría foucaultiana del discurso con la teoría gramsciana de la hegemonía, con lo que se produce una tensión que resulta productiva pues permite dibujar la hegemonía de un discurso, en este caso el discurso colonial, y su construcción del otro.

Por otra parte, en la medida en que los autores postcoloniales asumen la dura crítica contra el marxismo de los postmodernos, en especial contra el marxismo en tanto

gran relato, y se alejan de la insistencia en las condiciones materiales y políticas de los discursos propia de esta tradición, aumenta el carácter «culturalista» de sus trabajos, distanciándose del estudio del contexto y de las condiciones sociales de las temáticas estudiadas, tendiendo a caracterizar el capitalismo como un sistema cultural. Sin embargo, dado que no dejan de guiarse por los grandes autores del, llamémosle, pensamiento occidental, el eurocentrismo de estos no es puesto totalmente en tela de juicio.

Por último se encuentran también algunos autores que relacionan el auge de estos estudios, especialmente en el mundo del arte y de la estética, con la configuración de un mercado para las «mercancías étnicas» que provienen especialmente del Sur global. En ese mercado, la diferencia étnico-colonial adquiere el carácter de rasgo distintivo de mercancías culturales que son producidas y consumidas por occidentales. Eso incluye a los intelectuales postcoloniales, cuyas obras están escritas justamente para esa *intelligentsia compradora*. En palabras del anteriormente citado K. A. Appiah «postcolonialidad es la condición de lo que podríamos llamar, sin generosidad ninguna, una

intelligentsia compradora: un grupo relativamente reducido
de escritores y pensadores, de estilo y educación euro-
©
pea, que median el intercambio de las mercancías cultu-
opia
rales del capitalismo global en la periferia».29 Por lo que
e la c
se permit
mismo, que los lugares de resistencia en Foucault son muy difíciles
de seguir». E. Said, «In Conversation with Neeladri Bhattacharya,
Suvir Kaul and Ania Loomba» en Th. Goldberg y A. Quayson, *Relo-
cating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell, 2006, p. 9.
29 K. A. Appiah. «Is the post- in post-modernism the post- in post-co-
lonial?», *Critical Inquiry*, núm. 17, vol. 2, 1991, p. 348.

respecta a los intelectuales africanos postcoloniales, sigue
diciendo este autor, «son casi completamente dependien-
tes, para seguir funcionando, de dos instituciones: la uni-
versidad africana, una institución cuya vida intelectual
está constituida abrumadoramente como en Occidente, y

las editoriales y lectores euro-americanos».30

A diferencia de él, Robert J. C. Young interpreta que la presencia de los estudios postcoloniales en las grandes universidades de los centros imperiales como EEUU o en algunas metrópolis europeas es resultado de las fuertes migraciones del siglo XX que han asentado grupos numerosos, procedentes de los antiguos países coloniales, en los centros intelectuales de Occidente. El que estos intelectuales hayan desarrollado estas nuevas corrientes se puede comprender a partir de la desazón sufrida al experimentar el modo en el que la cultura académica europea desconsidera y denigra las otras culturas. Ciertamente eso les ha hecho objeto de críticas descalificadoras surgidas de entre sus colegas de sus países de origen pero, advierte este estudioso, lo definitivo no es el lugar geográfico desde el que se habla sino «el espacio de enunciación» y ese, en el caso de los estudios postcoloniales, lo ofrece, sin lugar a dudas, la cultura de los colonizados.

En su artículo «The Postcolonial Aura» (1994), el importante crítico Arif Dirlik acusa de derivación culturalista a gran parte de esa producción. A la provocativa pre-

gunta que inicia su texto: «¿Cuándo exactamente empezó «lo postcolonial?», responde no menos provocativamente, «cuando intelectuales del Tercer Mundo llegaron a la Academia del Primero».31 Amén del sarcasmo, el artículo subraya la ligazón existente entre un capitalismo altamente

©

globalizado y dirigido por las grandes transnacionales y

opia

la obliteración de la vieja identificación entre capitalismo

e la c

y cultura europea que presidió el periodo imperialista. Es la nueva condición del capitalismo global la que aúpa a

se permit

30 *Ibidem*.

31 A. Dirlik, «The Post-colonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *Critical Inquiry,* núm. 20 (invierno de 1994), pp. 328- 356.

intelectuales originarios del Tercer Mundo a puestos distinguidos de la Academia del Primero que, al tiempo que

promueve el interés por las culturas de regiones que forman parte ya del orbe capitalista, y tolera la crítica hacia el pasado colonial, silencia las implicaciones actuales del capitalismo global y es reacio, cuando no directamente contrario, a tematizar la posición que esos mismos estudios ocupan en la cultura capitalista actual. Su conclusión es que el capitalismo actual no es europeo sino transnacional y tiene que ser «mucho más fluido culturalmente de lo que fue un capitalismo eurocéntrico» con bases territoriales en las colonias. Este es, a su modo de ver, el terreno que alimenta los estudios postcoloniales, independientemente del interés profundo de algunos de sus hallazgos teóricos y de la ceguera sobre su propia posición en el capitalismo global, más curiosa si cabe, dado que las relaciones entre poder y producción de cultura son uno de sus temas predilectos.

Una crítica semejante, aunque en otros términos, es la de Benita Parry y Neil Lazarus, para quienes el postestructuralismo ha tenido el efecto de producir una despolitización de los estudios postcoloniales, haciendo pasar a primer plano la cuestión de la ambigüedad de los discur-

sos, la hibridación de los sujetos coloniales y la profunda ambivalencia de muchas de sus posiciones.

Ellos reclaman otra genealogía. Entienden que dichos estudios surgen de las prácticas y discursos presentes en los movimientos de descolonización y que sólo más tarde, con el *boom* de los estudios culturales, pierden su primera impronta marxista y antagonista y se ligan a los trabajos sobre lenguaje, semiótica e intertextualidad. Es ahí donde

surge el encuentro con «lo postmoderno». Sus referentes

no son tanto la tríada antes mencionada, cuanto otra tría-

da compuesta por Frantz Fanon, Aimé Césaire y C. L. R. James. El ya citado R. J. C. Young abunda también en esta

otra genealogía remontando los estudios postcoloniales a la primera reunión tricontinental de los pueblos del Sur en La Habana en 1966 y su revista: *Tricontinental.* [32]

32 R. J. C. Young, *Postcolonialism, An Historical Introduction,* Oxford, Blackwell, 2001, p. 5.

En discusión con Spivak, Benita Parry señala que al silencio de las mujeres en relación con el *sati*, puede contraponerse la voz de mujeres que hablan en los contextos en los que ellas están, como por ejemplo las voces de las mujeres negras que cantan blues y que tan bien ha analizado Angela Davis. Por tanto los problemas que encuentra Spivak, aun admitiendo que parte de su análisis sea certero en lo que atañe a la suposición de un «pueblo subalterno(izado)» que escape a la violencia epistémica del discurso eurocéntrico, no lo es en su absolutización.

Una crítica semejante es la que dirige contra el influyente artículo de Homi Bhabha, «Signs Taken for Wonders» [Signos tomados por prodigios],33 publicado también en 1985, en pleno auge del postmodernismo. En este texto Bhabha sostiene que la «diferencia colonial», lejos de ser la expresión de resistencias reales al poder colonial por parte de los pueblos colonizados, es más bien un efecto reiterado del propio discurso colonial que opera hibridándose con la autoridad política. El poder colonial actúa

a través de una mezcla de autoridad y discurso, que resitúa constantemente la diferencia colonial como marca de su propia inestabilidad, la cual es, a su vez, el lugar donde opera o puede operar la disidencia. La insistencia constante en los «incomprensibles» hábitos de los colonizados, en sus «inexplicables» prácticas, en sus «insondables» propósitos, en sus «indescriptibles» recursos y estrategias, repiten, al decir de ese autor, la falta de reconocimiento de la autoridad colonial por parte de las poblaciones colonizadas, la cual es resultado de haber rechazado inicialmente todo valor a su cultura. En una especie de rizo que se riza a sí mismo, la inicial falta de reconocimiento

©

de paridad conlleva el solipsismo de la cultura colonial y comporta la inestabilidad de su dominio, a pesar de que

opia

la cultura dominante sea adquirida y remodelada por los

e la c

colonizados. El discurso colonial crea así una «réplica» en

se permit

el colonizado, pero no un «igual», a lo que éste responde

con una actitud entre la mímesis y la parodia. Como vere-
mos posteriormente estas reflexiones van a ser un punto

33 H. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, pp. 131-153.

importante para el análisis de las figuras respectivas del colonizador y el colonizado.

Frente a una explicación, por tanto, que parte de la asunción de dos bloques enfrentados, colonizadores y colonizados, este autor entiende que la lógica del discurso colonial opera de un modo mucho más sutil, primero porque está entremezclado con la autoridad colonial y, además, porque es recibido y no meramente resistido por el colonizado, si bien esa recepción no es «pura», sino que subvierte y cambia los elementos y los significados contribuyendo a la ambivalencia antes mencionada y socavando el poder colonial.

Hemos dicho que la crítica de Parry, al señalar el modo prevalentemente discursivo en que Bhabha afronta el problema de la «diferencia colonial» como una diferencia

discursiva, que es reiteradamente repetida y reproducida por el discurso dominante, no deja espacio a la solidaridad realmente construida y sentida desde los sujetos dominados. Así frente al modelo del «rebelde subalterno» presentado por Ranajit Guha como un sujeto cuya práctica deriva de una situación de antagonismo sentida y pensada, aunque evidentemente en sus propias coordenadas culturales y discursivas que no coinciden con las occidentales, el «agente político resistente» de Bahba es presentado como resultado, al menos en parte, del propio discurso colonial y, al tiempo, como una resignificación del mismo en un espacio de negociación. La autora no desaprueba la insistencia en el carácter compartido del espacio colonial, sino en la expulsión del mismo de la subjetividad antagonista.34 Y aunque reconoce que en la larga dominación de

©

34

opia

Postcolonial Studies. A Materialist Critique, London, Routledge, 2004, p. 64 y ss. La crítica de Dirlik en el artículo anteriormente

e la c

señalado es mucho más cruel: «Homi K. Bhabha (que) ha sido res-
ponsable de la preeminencia que han adquirido en los debates de la

se permit

postcolonialidad el vocabulario de la hibridación y otros por el estilo. La obra de Bhabha, por otra parte, es responsable de algo más que el vocabulario del postcolonialismo, en tanto que él mismo ha dado pruebas de ser algo así como un maestro en la mistificación política y la ofuscación teórica, en la reducción de los problemas sociales y políticos a los psicológicos y en la substitución de la explicación his-

la India pueden encontrarse argumentos que avalen esa lectura, la historia del colonialismo imperial prueba, en casi todas partes, la prevalencia de la violencia y la explotación sobre la negociación.

Posiblemente la complejidad de las relaciones entre colonizadores y colonizados no se dejen captar correctamente con una simple dicotomía, ni tampoco aludiendo de modo general a la hibridación y al mestizaje, sino que exige distinguir diferentes perspectivas de estudio y diferentes estrategias de interpretación. Así por ejemplo,

el historiador Frederick Cooper defiende, con acierto, la necesidad de estudios históricos concretos que permitan entender las relaciones complejas entre diversos acontecimientos. No admite que la propia disciplina histórica sea puesta en cuestión por los análisis postcoloniales. Su respuesta es que se necesitan más y no menos estudios históricos concretos, huyendo de esquematizar la relación bajo una dicotomía teóricamente estilizada: «No podemos leer la historia a partir de un texto de Fanon», critica este historiador. «Ahí está el peligro de que una historia no histórica promueva una política apolítica».35 Por ello critica generalizaciones demasiado vastas que no tienen en cuenta las diferencias entre los diversos imperios y sus diversos tiempos, que minimizan la acción/reacción entre los colonizadores y las resistencias y luchas que encuentran y que limitan su poder. En él prevalece la mirada de un historiador que no excluye el análisis teórico de los conceptos utilizados, ni niega validez a las posiciones mantenidas por los estudios postcoloniales, especialmente en cuanto a su contribución para un pensamiento radical en el presente. Así, ya se trate de privilegiar la dicotomía y el enfren-

©

tamiento o intentando hilar más fino en las complejas

opia

e la c

tórica y social por la manipulación de la lingüística postestructural;

se permit

algo que aparece en muchos escritos postcoloniales, pero pocas veces con el mismo virtuosismo (amén del carácter incomprensible) que él les da», *op. cit.*, p. 333.

35 F. Cooper, «Postcolonial Studies and the Study of History» en Ania Loomba, *Postcolonial Studies and beyond*, Durham y Londres, Duke University Press, 2005, p. 412.

relaciones de negociación que caracterizan la colonialidad, en todos los casos, los intelectuales postcoloniales rechazan cuanto menos una parte del pasado anticolonial y se niegan a seguir aceptando un discurso nacionalista que, aunque fuera capaz de galvanizar a las gentes en el proceso de descolonización, ha sido absorbido por las élites dominantes que han hundido los nuevos territorios

en

una situación de profunda miseria y corrupción.36 En palabras del anteriormente citado Appiah, los nuevos escritores e intelectuales del Sur rechazan «no sólo el *imperium* occidental sino también el proyecto nacionalista de la burguesía nacional postcolonial», al tiempo que reivindican «una sencilla llamada a cierto respeto por el sufrimiento humano, en una revuelta básica contra la miseria sin fin de los últimos treinta años». Lo que eligen «en lugar de la nación no es otro tradicionalismo sino África, el continente y su población».37

El propio Stuart Hall, promotor, como ya hemos dicho, de los estudios culturales, se hizo eco de estas críticas, preguntándose qué tipo de deseos y de miedos evoca lo postcolonial. Lo positivo de estos análisis reside justamente en su capacidad para poner en discusión fronteras definidas y dicotomías aceptadas que no atienden a la dinámica de las confrontaciones que recorre la historia del colonialismo y el imperialismo, presente en conflictos actuales como en Oriente Próximo. «Lo que el concepto *puede* hacer es ayudarnos a describir y caracterizar el

desplazamiento en las relaciones globales que marca la
transición (necesariamente desigual) de la época de los

36

©

El propio H. Bhabha inserta sus análisis en este contexto, cuando señala que el final de la Segunda Guerra Mundial dio paso a una

opia

cierta fiebre en el Tercer Mundo que se plasmó en los movimientos

e la c

de descolonización de los años cuarenta, pero luego la conjunción de nepotismo y corrupción interna, en conexión con las agencias exter-

se permit

nas del capitalismo hegemónico arrumbaron esta posibilidad. Véase «Speaking of Postcoloniality in the Continuous Present: A Conversation» en Th. Goldberg y A. Quayson, *Relocating Postcolonialism*, *op. cit.*, pp. 15-46. En un sentido semejante G. Ch. Spivak, «Resident Alien» en ibídem, pp. 47-65.

37 Appiah, «Is the post-...», p. 353.

Imperios al momento postindependencia o postcoloniza-

ción».38 Nos obliga a pensar la colonización como un proceso muchísimo más complejo, ya que no sólo incluye una dinámica unidireccional de las metrópolis hacia las colonias, sino que crea un mundo transnacional en un universo global. Las colonias son lugares de migración mundial donde conviven personas procedentes de muy distintos orígenes y zonas del planeta que no puede interpretarse con la plantilla del Estado-nación.

Desde su punto de vista la reconsideración postcolonial de la colonización nos obliga a verla como un «gran acontecimiento histórico-mundial rompedor y de amplio alcance», cuyos efectos llegan hasta la actualidad y que trastoca de abajo a arriba la concepción clásica —eurocéntrica— de la soberanía tanto política como epistémica.

Encontramos un excelente resumen de la diversidad de las posiciones en el reciente trabajo del investigador saharaui Sidi M. Omar, titulado *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica.* En este libro señala las cuatro líneas de crítica más relevantes. En primer lugar, como ya se ha señalado, la ambigüedad terminológica de la propia designación «post-colonial» que privilegia

el momento colonial como constitutivo de las propias naciones y/o culturas colonizadas, manteniéndolas por tanto dentro del corsé impuesto por el colonialismo. En segundo lugar, indica que el proyecto es en parte ajeno a su procedencia supuestamente tercermundista, en la medida en que resulta dependiente de los modelos de pensamiento europeos, tales como el postmodernismo, el postestructuralismo, la deconstrucción derridariana, etc. En tercer lugar, su producción se ubica en los gran-

des centros imperiales puesto que, como hemos dicho, a

pesar de que sus protagonistas provengan en gran parte

de las antiguas colonias, son profesores reconocidos de la Academia estadounidense. En cuarto lugar, pero no

por ello menos importante, confunde su objeto de estudio domesticándolo y transformándolo en un «texto» al

38 S. Hall, «¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite» en *Estudios*

poscoloniales, pp. 121-144.

que somete a los procedimientos de análisis propios de la teoría literaria, privilegiando con ello el carácter cultural del capitalismo global.[39]

A pesar de ello reconoce el valor de estos estudios al proporcionarnos nuevas herramientas con las que cuestionar las relaciones entre cultura e imperialismo. Como señala Sandro Mezzadra, no se trata de proponer una recepción acrítica de un presunto paradigma postcolonial, sino «de considerarlo como uno de los *archivos* fundamentales de los que nutrirse para una comprensión crítica de nuestro presente».[40]

Estudios descoloniales

Los Estudios *descoloniales* aportan otra perspectiva que es compatible y a la vez crítica con el postcolonialismo. Se sitúan también en continuidad con la obra de los autores clave en las luchas por la descolonización, en especial Frantz Fanon y su obra *Piel negra, máscaras blancas*, y su mentor Aimé Césaire. Más adelante trataremos de nuevo

de estos autores. Por el momento baste decir que la cate-

goría de *negritud*, que ellos elaboran, va más allá de la des-

cripción peyorativa y de la clasificación de determinadas

personas para introducir la cuestión de cómo esa denomi-

nación construye una identidad negadora para el sujeto

que es su portador. Y cómo, al tiempo, en el movimiento

de la negritud, este calificativo peyorativo se convierte en

elemento positivo de orgullo y reivindicación .

Según relata uno de los autores clave de esta corriente,

©

el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, el grupo

opia

de «Estudios latinoamericanos sobre la subalternidad»

e la c

explotó a finales de los noventa debido a que, estando

formado por personas de origen latinoamericano, pero

se permit

radicadas en EEUU, tendían a subestimar la voz de los

39 Sidi M. Omar, *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica,* Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2008, pp. 66-7.

40 *Estudios postcoloniales...*, p. 16.

propios intelectuales de las zonas por ellos estudiadas.41 Reproducían, al decir de este autor, el privilegio epistémico acordado a los pensadores del Norte lo que, a su modo de ver, también hacen los estudios postcoloniales al uso. Grosfoguel parte de la base de que dichos autores no cuestionan los presupuestos del eurocentrismo. Estos no son otros que la asunción del universalismo propio del discurso europeo y su presunto naturalismo. O por decirlo con la preciosa expresión de Chakrabarty, lo que la cultura europea comparte con cualquier otra cultura es su *ignorancia*. Pero, mientras que ningún intelectual de la periferia puede ignorar la cultura europea, sus pensadores o poetas o artistas, la europea lo ignora todo sobre las demás. Esa ignorancia asimétrica es la marca de la pretendida superioridad de la cultura europea, que en consecuencia entiende que sus planteamientos son universales y sus posiciones naturales al pensamiento humano.42

En sus textos, Grosfoguel distingue claramente entre «aquellos que hablan de subalternidad en el marco de la

crítica postmoderna» (que es, según él, una crítica euro-
céntrica del eurocentrismo) y los que «hablan de subal-
ternidad desde una crítica des-colonial».43 La diferencia
entre ambos, estudios postcoloniales y estudios des-colo-
niales, estaría no sólo en el ámbito geográfico y cultural
de referencia, sino en el uso de categorías críticas con rela-
ción al pensamiento dominante surgidas de la experiencia
de la subalternidad, así como en la tematización del lugar
que ocupa esa producción de discurso en el capitalismo
globalizado, algo que, como hemos visto, tiende a ser evi-
tada por el grueso de la producción postcolonial.

©

Se añade a esto una diferente cronología, o si se pre-
fiere, genealogía. Los pensadores de la escuela descolo-

opia

e la c

nial, siguiendo así a historiadores como Ferdinand Brau-
del e Immanuel Wallerstein sitúan la emergencia de la

se permit

41 Ramón Grosfoguel, «Transmodernity, Border Thinking and Global coloniality» en *Eurozine*, p. 2.

42 Chakrabarty, *Provincializing... op. cit.*, p. 28.

43 Grosfoguel, *op.cit.*, p. 15.

Modernidad en 1492, con la llegada a América de los primeros españoles y la consiguiente conquista y colonización. La sitúan en los siglos XVI y XVII, y no en los siglos XVIII y XIX, como los estudios postcoloniales.44 Esta diferencia de perspectiva les permite no sólo adelantar la Modernidad en un par de siglos y hacer bascular la importancia de las metrópolis de Francia e Inglaterra a Portugal y España, sino que además entienden que esta, llamémosle primera Modernidad, es mucho más transparente en su brutalidad que la segunda, pues no va acompañada de un discurso de legitimación sobre las características del ser humano y el progreso histórico, como sí ocurre del siglo XVIII en adelante con el debate ilustrado.

Siguiendo a Wallerstein, ofrecen una respuesta no cultural sino estructural a la pregunta sobre la Modernidad: esta empieza en el momento en el que Europa se sitúa en el centro del sistema-mundo, define un mercado mundial

por medio de una expansión sin resistencias apreciables y desarrolla un privilegio epistémico, ligado en este momento al poder de la Iglesia. Por ello el cambio de protagonistas epistémicos que se da en la Ilustración y permite pasar de la autoridad de la tradición eclesiástica a la de la práctica científica será un conflicto interno al privilegio epistémico, pero no afectará a la existencia del privilegio mismo.

Ese cambio se sitúa en el siglo XVI, de modo que el inicio de la Modernidad coincide con el inicio del capitalismo. Wallerstein recurre a Marx: «Aunque los primeros indicios de la producción capitalista ya se nos presentan esporádicamente en los siglos XIV y XV en algunas ciudades del Mediterráneo, la *era capitalista* sólo data del siglo XVI».[45] Para su expansión y mantenimiento fue crucial la

expansión por las Américas. De ahí el lugar preponderan-

te que en esta primera fase ocupan España y Portugal.

Posteriormente, ya en el siglo XX, la periferia generada

se permit

por el centro europeo-capitalista durante siglos empieza a

44 Véase especialmente Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, University of Michigan, 1995.

45 K. Marx, *El capital*, T. I, cap. XXIV, p. 609, cit. por I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, vol. I, México DF., Siglo XXI, 1991, p. 182.

presionar sobre el centro, llevando a este actitudes que antes sólo se daban en las colonias. Ésta es la lectura del fascismo que propuso Aimé Césaire: lo que pasó en Europa en los años treinta, y lo que en cierto modo está volviendo a pasar con las prácticas contra los migrantes, no es más que la reedición de las prácticas habituales en las colonias, trasladadas ahora a los centros metropolitanos del Primer Mundo —pensemos por ejemplo en el entusiasmo de los fascistas españoles por el Imperio y en la importancia de las tropas coloniales en la propia Guerra civil—. Más allá de los rasgos culturales, lo que define la Modernidad es el hecho de que Europa construye su predominio mundial a partir de su dominio del Nuevo Mundo, razón por la que colonialidad y Modernidad van de la mano. Dicho de

otro modo, Europa no hubiera adquirido esta condición de Primer Mundo sin tener detrás el dominio colonial.

Por otra parte, mientras que los estudios postcoloniales, centrados en la India, se limitan casi exclusivamente a la dominación colonial del Imperio británico, América Latina ha sido colonizada por casi todos los estados europeos, empezando por España y Portugal y siguiendo por Holanda, Francia e Inglaterra. La historia latinoamericana ha debido enfrentarse a la dominación colonial de todos los imperios europeos y no sólo a uno de ellos. Eso hace que las luchas interimperialistas aparezcan minimizadas desde este punto de vista.[46]

A decir de los autores descoloniales, los estudios postcoloniales no problematizan la «universalidad epistémica» como sí lo hacen ellos al postular un «giro epistémico» que pone en cuestión el «universalismo» de la cultura eurocéntrica a la que intentan sustituir por un

«pensamiento de frontera» basado en la «pluriversidad».

Ese pensamiento intenta enraizar en la «complicidad sub-

e la c

versiva», es decir, en el uso de constructos culturales de la cultura dominante que sin embargo son resignificados y

se permit

modulados o cambiados por la experiencia de los sujetos subalternos. Son «formas de resistencia que resignifican y transforman las formas dominantes de conocimiento

46 Grosfoguel, *op. cit.*, p. 15.

desde el punto de vista de la racionalidad no eurocéntrica aportada por subjetividades subalternas que piensan desde epistemologías fronterizas. Sólo a partir de ahí se puede producir ese diálogo crítico entre culturas que Enrique Dussel define como "transmodernidad"».47 Este último término se refiere a un debate intercultural o epistémico en condiciones de horizontalidad. Otros autores hablan de «interseccionalidad», tomado del feminismo negro norteamericano, de «heterarquía», tomado del sociólogo griego Kyriacos Kontopoulos,48 o de «heterogeneidad histórico-estructural» como propone Aníbal Quijano.

Los autores descoloniales, que como el mencionado Ramon Grosfoguel hablan de «giro epistémico», entienden por ello la necesidad de introducir la perspectiva «geopolítica» o de «política del cuerpo» en las cuestiones epistemológicas. El sujeto que habla, el «sujeto de enunciación» en la terminología estructuralista, está siempre situado en un contexto corpóreo, social y lingüístico del que no puede hacer abstracción —justo lo contrario de la aserción básica de la epistemología científica que pretende hacer abstracción de esa situación—. Siguiendo algunos trabajos de Enrique Dussel, desarrollan una fuerte crítica del «yo pienso» cartesiano, como momento emergente del mito del sujeto universal moderno.49

47 E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

48 K. Kontopoulos, *The Logic of Social Structures*, Cambridge, University Press, 1993.

49 Grosfoguel sigue a Dussel en este punto, pero no hace ninguna referencia a que la construcción cartesiana está dirigida en primer

lugar contra el particularismo de la(s) Iglesia(s) que han provocado

opia

las guerras de religión, tan espantosas durante esta época. A mi

modo de ver hay que tener en cuenta que Descartes escribe bajo

e la c

la presión de la condena de Galileo y que, por tanto, el punto de

vista centrado en el sujeto pensante es un desafío frente al dogma

se permit

impuesto en los textos sagrados, si bien es cierto que el privilegio del

pensar es reducido a los «varones blancos» europeos, y tampoco ahí

a todos. Funciona como una construcción de un espacio epistémico

separado y una interpelación a situarse en él, pero olvida que por

definición ese espacio sólo es posible para unos pocos, ya sea por

deficiencias de naturaleza (las mujeres), de cultura (los habitantes de

No basta pues con poner en cuestión la «ubicación so-

cial» del sujeto de enunciación, al estilo de lo que ya ha

venido siendo habitual desde la crítica marxista o femi-

nista, ni meramente su ubicación geográfica, como seña-

laba Robert Young, porque no por pertenecer a una clase

subalterna el sujeto hablante está situado en una posición

crítica. Necesita además desarrollar una conciencia de su ubicación y una crítica del lugar en el que la distribución del poder le coloca, además de poder desarrollar, desde la . nueva ubicación construida, un discurso de interpelación La distinción entre «colonialismo» y «colonialidad», que el autor mencionado retoma de Aníbal Quijano, ayuda a perfilar esa distinción. Siguiendo a ambos llamaremos colonialismo al movimiento de creación de colonias que caracterizó la constitución de los imperios europeos modernos, desde el viejo imperio español y el portugués, al británico y al francés, mientras que colonialidad designa el carácter colonial del poder europeo moderno, concebido como una «matriz de poder», algunas de cuyas relaciones estructurantes perviven bajo otras formas, a pesar de que las colonias hayan desparecido formalmente.50 Esto se observa en muchos rasgos de la legislación y del ejercicio del poder por parte de los agentes dominantes a nivel global sobre las anteriores regiones y países colonizados, y explica que la descolonización haya ido acompañada por la pervivencia de formas de colonialidad, como se observa en el trato hacia los inmigrantes o los extranjeros en las

antiguas metrópolis.

©

otros pueblos a los que se considera «menos» civilizados) o por color

de piel (especialmente los negros). Dussel señala que al *ego cogit* o le

opia

precede el *ego conquiro* r y puede que tenga razón, pero no acabo de

e la c

ver que no haya ninguna referencia a este punto en los textos, a no ser,

como en el caso de Spinoza, bajo la forma de la pesadilla del etíope.

se permit

50 Grosfoguel define *colonialidad del poder* como «el proceso crucial de

estructuración del sistema-mundo moderno colonial que articula las

localidades periféricas en la división internacional del trabajo con la

jerarquía étnico/racial global y la inscripción de los migrantes del Ter-

cer Mundo en la jerarquía étnico/racial de las ciudades metropolitanas

globales», *op. cit.*, p. 8.

Así pues, la distinción entre «colonialismo» y «colonialidad

(del poder)» permite captar la pervivencia del rasgo colo-

nial del poder en ausencia de administración colonial cuan-

do, sin embargo, siguen existiendo los rasgos coloniales hacia las personas que provienen de las antiguas colonias y manifiestan algún rasgo asociado a razas no blancas, a las que de modo tácito o explícito se sigue considerando «de segundo rango». Para Grosfoguel esta colonialidad adquiere aspectos decisivos en lo que afecta a la producción del conocimiento y la cultura «globales», en la que predominan de modo aplastante el conocimiento y la cultura «blanca» producidas en las grandes metrópolis del Norte. Y pone en cuestión no solamente los proyectos desarrollistas, sino también una cierta ilusión del nacionalismo descolonizador que no tuvo en cuenta, o no lo tuvo suficientemente, la estructura del capitalismo global y por tanto los límites de cualquier transformación desde el Estado nación, aún en el caso de contar éste con una administración soberana. Marca pues los límites o incluso más, la ficción de la soberanía «nacional» en el sistema-mundo contemporáneo.

En los estudios descoloniales encontramos, a diferencia de los postcoloniales, más penetrados por el postestructuralismo y el deconstruccionismo, una cierta recuperación del «humanismo» o de los temas de la «dignidad humana»,

reacia a la crítica del humanismo propia de los segundos. No coinciden con la crítica de Spivak sobre la imposibilidad de hablar por boca de los subalternos, sino que reclaman el papel del intelectual «indígena», tanto en su capacidad para poner palabras a los problemas sufridos por las capas dominadas y contribuir a la solución de sus problemas, como para la recuperación de las lenguas dominadas

y de su cultura. Los estudios descoloniales introducen así su perspectiva crítica en la lectura del sistema-mundo.

Tampoco tienen una postura reacia en cuanto al tema de la identidad, que es uno de los caballos de batalla del

pensamiento contemporáneo. Más bien tienden a tratarlo de un modo positivo pues consideran que, en muchos casos, las identidades trazan «genealogías de resistencia» que aportan elementos de construcción «empoderada» de los sujetos subalternizados.

La novedad de lo postcolonial

La recepción en Europa

Todo lo dicho hasta ahora son algunas de las razones por las que creo que es extremadamente interesante el giro introducido por los estudios postcoloniales y descoloniales que tratan, no ya de la dominación cultural en el colonialismo, sino más bien de la constitución del sujeto colonizado, de su subjetividad y de cómo la colonización cultural es un elemento constitutivo del poder colonial. Añadiría que esa mirada no sólo es crucial para el colonizado sino para el colonizador. No podemos pensar que en una relación colonial el colonizador resulta indemne: también su subjetividad, culturalmente constituida, sufre el efecto del choque colonial que se traduce en formas de legitimación de la dominación, de exclusión del otro, de naturalización de las diferencias y de mil otras maneras. Por eso creo que es interesante empezar a atisbar cómo todos estos estudios pueden revertir sobre la naturalizada conciencia eurocéntrica de los/as europeos/as, combinándose con otras formas de crítica de la cultura imperante.

«Si el capitalismo no hubiera sustentado el poder eu-

ropeo y hubiera sido la fuerza motriz de su globalización,

el eurocentrismo no hubiera sido más que otro etnocen-

trismo (comparable tal vez al etnocentrismo de los chinos

o de los indios o a algún solipsismo tribal más trivial)»,51

51 Arif Dirlik, *op. cit.*, p. 347. La cita sigue: «Si en el eurocentrismo se

focaliza exclusivamente el problema cultural o ideológico haciendo

borrosa la relación de poder que lo dinamiza y lo dota de su capaci-

dad hegemónica de persuadir, no se explica por qué, a diferencia de

cualquier etnocentrismo regional o local, este peculiar etnocentrismo

©

fue capaz de definir la historia global moderna y a sí mismo como una

opia

aspiración universal y el fin de la historia. Al recubrir las relaciones

e la c

materiales como relaciones culturales, como si una cosa tuviera poco

que ver con la otra, tal enfoque desplaza la crítica al capitalismo ha-

se permit

cia la crítica de la ideología eurocéntrica, lo que, en último término,

no sólo ayuda a que el postcolonialismo disimule sus propias limita-

ciones ideológicas sino que, irónicamente, provee una excusa para la

desigualdad, la explotación y la opresión en sus formas modernas bajo

la relación capitalista. El debate postcolonial proyecta hacia el pasado la misma mistificación de las relaciones entre poder y cultura que caracteriza la ideología del capitalismo global de la que es producto».

indica Arif Dirlik en el artículo anteriormente comentado. Por consiguiente la crítica al eurocentrismo no puede sustituir a la crítica al capitalismo imperialista (europeo) so pena de convertir a este en un fenómeno cultural. Pero al tiempo, si el eurocentrismo es el vehículo de la hegemonía cultural europea, esa capacidad de hegemonía es la doctrina que la intelectualidad europea de los últimos 300 años ha construido justamente para configurar una subjetividad apropiada a la dominación mundial y no queda claro dónde podemos encontrar estímulos y orientaciones para la construcción de una cultura europea regional que no parta de su superioridad manifiesta para interpelar al conjunto de la humanidad. El autor sigue diciendo:

Tal vez la consecuencia más importante de la transnacionalización del capital es que, por vez primera en la historia del capitalismo, el modo de producción capitalista

se divorcia de sus orígenes históricamente específicos en Europa y aparece como una abstracción auténticamente global. La narración del capitalismo ya no es la narración de la historia europea: sociedades capitalistas no europeas reclaman ahora su lugar en la historia del capitalismo. A la fragmentación económica corresponde la fragmentación cultural, o para decirlo en su formulación positiva, el multiculturalismo.[52]

La historia del capital ya no es la historia de Europa, pero la historia de Europa o si se quiere de Europa y América del Norte, sigue siendo la historia del capitalismo y no existe una Europa que no esté en el corazón del sistema aunque a su vez este atraviese las sociedades europeas enfrentándose a múltiples puntos de ruptura y de quiebra.

La pretendida universalidad de la historia europea se

observa en el hecho de que esta sirva de modelo y autorice preguntas del tipo de las que a veces surgen en los

estudios históricos de otras partes del mundo tales cómo ¿por qué no hubo en África un desarrollo de naciones-Estado? Lo que supone que esa es la forma canónica para

52 Ibídem.

la interacción socio-política. O ¿por qué el desarrollo de las clases en la India es tan confuso? Lo que significa que no tiene la claridad de la clasificación europea. Como es obvio todas ellas son preguntas subsidiarias de tomar la historia europea capitalista como modelo.

Por consiguiente, tal vez el programa de Chakrabarty de *provincializar Europa* debería ir acompañado de un esfuerzo por resaltar aquellas tradiciones que, aun siendo geográficamente europeas, no lo son geopolíticamente, y analizarlas críticamente. Tal vez ahí podríamos encontrar un punto de anclaje para emborronar la Europa hiperreal de que habla este autor.

De este modo, aunque la cultura capitalista, tal como se ha configurado, haya introducido el eurocentrismo en la estructura central de su narración, lo que podría expli-

car porque, incluso cuando Europa y EEUU han perdido su dominio de la economía capitalista mundial, los valores de la cultura europea y americana mantienen el suyo, podríamos investigar si la recíproca no es verdadera, es decir, que aunque los valores capitalistas sean europeos, no todos los valores europeos son capitalistas. Si eso fuera verdad y despojándolos del supuesto de universalidad hegemónica del que antes hablábamos, tal vez podríamos rehacer una cultura europea descolonial para el siglo XXI.

2. La categoría de «tiempo histórico»

Los pensadores europeos del inicio de la colonización no disponían de las categorías adecuadas para interpretar los nuevos acontecimientos. No es casual el fervor de los ilustrados por los libros de viajes y su curiosidad extrema ante los relatos de los expedicionarios. Heredaban un pensamiento que privilegiaba las matemáticas y la geo-

metría como formas superiores de conocimiento en tanto permitían expresar las relaciones proporcionales entre los entes —las primeras— al tiempo que los puntos, las líneas y figuras geométricas reflejaban idealmente su movimiento. Pero minusvaloraban el tiempo: pensaban en categorías entendidas como verdades eternas, presentes en la mente divina que había creado el mundo y lo mantenía esencialmente incólume a lo largo de los tiempos.

Una larga pesquisa les permitirá esbozar una metafísica del tiempo que subyace a sus trabajos históricos. Frente al

mundo inalterado en el que el nacimiento y la muerte se al-

ternan de modo que nuevas criaturas ocupan el lugar de las

que perecen, sin que el conjunto resulte cambiado, se inicia un pensamiento histórico que toma el tiempo como un

concepto esencial. El concepto arrastra consigo el dibujo de una línea temporal y el de un origen. Voltaire será el iniciador de este nuevo pensamiento al colocar en el origen del

cambio temporal de la especie humana al «salvaje», más o menos identificado con los habitantes del Nuevo Mundo,

e identificar la línea de evolución temporal con la historia europea. Nos encontramos así con un nuevo mapa conceptual que permite pensar el tiempo, el cambio y la historia. Ya avanzado el siglo XVIII el concepto de historia va a adoptar acentos progresistas y revolucionarios acordes con los nuevos tiempos. De este modo y durante siglos el cambio se entenderá como un «cambio a mejor» que va empujando la evolución humana hacia cotas más perfeccionadas. Pero nunca perderá su connotación eurocéntrica. Para Voltaire, el presente desde el que miraba con desdén los presuntos orígenes de la evolución humana era la sociedad francesa ilustrada, orgullosa de su momento, que durante el famoso siglo de Luis XIV, glorificado por todos los franceses ilustrados, conmemoraba el ascenso de una burguesía rica y autocomplaciente, convencida del progreso que representaba frente al viejo régimen.

Es para esa burguesía que busca sus raíces y la lógica de su progreso para quien se escribe el texto volteriano. Y es para ella para la que construye la historia como progreso, que dota de rasgos racionalistas, y al que presenta como Historia de la Humanidad y de su espíritu de conquista y mejora a partir del momento radiante de su presente.[1]

La filosofía europea ilustrada de la historia

Surge así un discurso filosófico sobre la historia elaborado especialmente por los ilustrados franceses en los años previos y contemporáneos a la Revolución francesa. Apoyándose en las tesis de la escuela histórica escocesa, proponen

un modelo de historia en tanto proceso unitario, por el que la humanidad avanza progresivamente a lo largo de

los siglos, pasando desde sociedades agrarias «primiti-

vas» a sociedades industriales «civilizadas», cuyo modelo

no puede ser sino capitalista. El horizonte revolucionario inserta estas reflexiones en la proclama de un futuro de

1 Véase sobre el tema mi artículo «Límites y paradojas de los universales eurocéntricos», en H. Cairo y R. Grosfoguel, *Descolonizar la Modernidad, descolonizar Europa, op. cit.*, pp . 41-56.

felicidad y prosperidad para el género humano que es puesto en discusión por autores no comprometidos con el ideal reformista de dicha transformación. Entre los impulsores de la corriente se encuentran pensadores como Voltaire, Turgot o Condorcet.

Ya he señalado que en los grandes autores del XVII encontramos muy pocas referencias a la mirada histórica, es decir a la dimensión temporal de los procesos. Herederos de la tradición religiosa, conciben los fenómenos *sub specie aeternitatis*, es decir, como expresiones de una esencia eterna que da razón de su existencia. Inclusive aplicada a los seres humanos; estos seguirán siendo por los siglos de los siglos como han sido siempre y como salieron de las manos divinas al principio de la creación. Falta toda concepción histórica, en el sentido de que los asuntos humanos puedan cambiar y evolucionar «con el tiempo».

En la escena europea los ilustrados son los primeros en plantearse ese problema, justamente con la emergencia del capitalismo y su expansión por todo el globo. Y uno de los primeros es precisamente Voltaire quien, en la introducción a su conocido *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1765), bosqueja el que será el primer texto de Filosofía de la historia —con ese nombre—. El texto se presenta como un bosquejo que Voltaire dedica a su amante, Madame de Châtelet, para colmar su deseo de contar con un resumen ordenado de la historia humana que le permita comprender racionalmente el caos de los acontecimientos y de las costumbres de las diferentes naciones. Es ese caos lo que Voltaire intenta conjurar construyendo un relato más o menos ordenado.

©

Para ello acude a dos supuestos: el primero es que si el ser humano es un ser natural y si su naturaleza es la mis-

opia

e la c

ma en todas partes, en todas las colectividades deberemos encontrar las mismas redundancias. «Siendo la naturaleza

se permit

la misma en todas partes, los hombres han debido necesariamente adoptar las mismas verdades y los mismos errores en cuanto a las cosas que más impresionan a los sentidos y que más influyen en la imaginación».2 Todos

2 *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones,* Buenos Aires, Hachette, 1959, p. 45.

creen en los dioses para explicar su admiración ante los fenómenos naturales que les rebasan, todos veneran a unos u otros animales, todos viven en colectividades más o menos grandes, todos comparten todo tipo de supersticiones. Pero, dado que justamente los seres humanos somos «seres perfectibles» y «Dios nos ha dado a todos un principio de razón universal», podemos trazar un camino de desarrollo que nos lleve de aquellas supersticiones a las ideas racionales. En el momento inicial de ese camino están todavía los *salvajes*, a cuya categoría pertenecen los rústicos aldeanos de toda Europa con mayor razón que los «pretendidos salvajes», o sea los habitantes de las zonas recién conocidas, como

los «hurones», los «algonquinos» o los «hotentotes», los cua-
les, dice Voltaire, son «infinitamente superiores a nuestros
salvajes».3 Una superioridad excepcional es la de aquellos
pueblos que han creado una importante cultura como los
chinos o los persas, a los que el autor rinde pleitesía, hasta
el punto de señalar que debe empezar por Oriente, «cuna de
todas las artes, que todo se lo ha dado a Occidente».4

El segundo supuesto es que, dadas estas premisas, ca-
brá hacer el intento de unir todas las manifestaciones del
espíritu humano, es decir, la capacidad creativa de los se-
res humanos, en un cuadro unificado de corte objetivo que
prescinda de la subjetividad de los agentes históricos: no
nos importa, dice el autor, «saber qué pasaba por la cabe-
za de un judío cuando pronunciaba las palabras Magog
o Gog».5 Su relato no trata de interpretar las posiciones
subjetivas de los agentes históricos, sino que se sitúa en la
posición del enunciador universal que selecciona los even-
tos sustantivos o los más interesantes en tanto que son juz-
gados como los más excelsos productos de la creación hu-
©
mana. En esta escala, al menos por el momento, la cultura

opia

europea no ocupa el lugar superior, reservado a los chinos,

e la c

pero ella ocupa el lugar de la enunciación y la que traza

la urdimbre de un relato continuo, en cierto modo progre-

se permit

sivo, de la acción histórica humana, entendiendo por tal

3 Ibídem , p. 47.

4 Ibídem , p. 172.

5 Ibídem , p. 63. El término se usa en la Biblia para referirse a los escitas.

la capacidad para crear instituciones sociales y culturales cada vez más racionales y libres sin que las ventajas del orden liberal-capitalista sean puestas nunca en cuestión.

Ahora bien, en sus textos historiográficos Voltaire no pretende fundar una ciencia. Para él la historia consiste en «el relato de unos hechos tomados por verdaderos»,[6] mientras que la fábula, que es su opuesto, consiste en relatar hechos a los que se presenta como ficticios. Esta consideración no anula el carácter literario de la historia que, en cuanto

narración, fabula pero de modo verosímil. No existe ningún elemento que por sí mismo permita distinguir los relatos «verdaderos» de los «falsos», a no ser la verosimilitud de los mismos. Por eso el relato histórico tendrá que partir de una criba «racional» que seleccione los relatos posibles y rechace aquellos que son manifiestamente imposibles. Pero para Voltaire se tratará siempre de una certidumbre probable, pues sólo concede certeza apodíctica a los conocimientos matemáticos y la historia no trata de ellos.

Sirva como ejemplo ese relato del suplicio de la famosa reina Brunilda. Según Voltaire:

Tenía cerca de 80 años cuando murió, en 613 o 614. Fredegario […] nos asegura que el rey Clotario, príncipe muy piadoso, muy temeroso de Dios, humano, paciente y bonachón, hizo pasear a la reina Brunilda en un camello en torno a su campamento, luego la hizo atar por los cabellos, por un brazo y por una pierna a la cola de un potro salvaje, que la arrastró a viva fuerza por los caminos, le rompió la cabeza contra los guijarros y la despedazó; después de lo cual fue quemada y reducida a cenizas. Ese camello, ese potro indómito, una reina de 80 años atada por los cabe-

©

llos y por un pie a la cola de dicho potro, son cosas muy

opia

poco comunes.7

e la c

se permit

6 «Histoire», *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, por D. Diderot y J. DÁlembert, artículo escrito por Voltaire; hay diferentes ediciones, la aquí consultada es la editada en Berna, 1772, T. XV.

7 *Ensayo….*, p. 165.

No hace falta añadir que el relato mismo se presenta como una exageración fantasiosa de algo que no puede haber ocurrido.

Así pues, la criba es necesaria ya que las fuentes históricas son «otros» relatos que pueden ser contemporáneos o posteriores a los hechos narrados y que se transmiten de generación en generación. Cuanto más lejanos en el tiempo, más repletos de fantasía. Sólo en algunas culturas en-

contramos fuentes escritas o monumentos que atestigüen ese pasado, pero en todos los casos la historia exige una labor tremenda de interpretación y reconstrucción de ese mismo pasado, de cuya existencia no se duda pero cuyos contornos han desaparecido. La historia, por tanto, como señalara Walter Benjamin, se construye sobre un montón de escombros.

A su vez muchos de esos relatos fabulosos y míticos están entrelazados con la historia sagrada y los dogmas religiosos que marcan las normas de conducta de una determinada sociedad. La historia religiosa es una forma de transmitir normas sociales envueltas en relatos alegóricos y fantásticos. La novedad de Voltaire consiste en su esfuerzo por separar la historia secular y humana de sus antecedentes religiosos, por aislar la historia profana de la historia sagrada. Pero entonces el relato histórico adquiere otro carácter, el de marcar esa separación como el inicio de una época nueva en la que las normas de conducta ya no vienen envueltas en un relato fabulado sino que aparecen formuladas como normas racionales de comportamiento entre los seres humanos cuyo progreso es simultá-

neo al progreso del conocimiento. Es en este sentido que la historia es contemporánea de la política moderna, hasta

el punto de que siempre hay un proyecto político bajo el

relato histórico pretendidamente objetivo.

Sin embargo, a pesar de sus proclamas a favor de un

universalismo racionalista y secularizador, su discurso contribuye a crear el expediente básico del pensamiento europeo: la naturalización de las diferencias. Admite las distinciones de raza y género como naturales, pudiéndonos encontrar inclusive con expresiones absolutamente despreciativas de las razas no blancas, especialmente de los

negros, expresiones que justifican su esclavitud. He recogido algunas de ellas en otro texto,8 añado aquí alguna más:

[…] existe en cada especie de hombres, como entre las plantas, un principio que las diferencia. La naturaleza

ha subordinado a este principio los diferentes grados de genio y los caracteres de las naciones, que tan raramente cambian. *Por ello* son los negros esclavos de los demás hombres. Se los compra en las costas de África como si fueran acémilas, y esas multitudes de negros, trasplantadas a nuestras colonias de América sirven a un muy pequeño número de europeos. La experiencia ha enseñado también *cuánta superioridad tienen estos europeos* sobre los americanos, quienes, fácilmente vencidos doquiera, jamás se han atrevido a intentar una revolución, aun siendo más de mil contra uno.9

Tan convencido está Voltaire de que «el entendimiento humano no está tan perfeccionado en el Nuevo Mundo como en el Viejo»10 que no pone en duda la información sobre la pasividad de los vencidos a pesar de que, como luego veremos, éstos no dejaron de rebelarse.

Los ilustrados posteriores, entre ellos el fisiócrata Turgot (1727-1782)11 o Condorcet (1743-1794),12 matizan el

8 «Límites y paradojas de los universales eurocéntricos», *op. cit.*

9 *Ensayo*, p. 831, subrayado de la autora.

10 *Ensayo…*, p. 838.

11 Turgot, de nombre Anne Robert Jacques Turgot, barón de L'Aulne fue un importante economista, filósofo y hombre de Estado en la

Francia inmediatamente anterior a la Revolución francesa, fundador

con Quesnay del grupo de los llamados fisiócratas. Fue también amigo de Voltaire y Condorcet. Marx estudió con detalle sus tesis econó-

micas a las que dedica algunas páginas en las *Teorías de la plusvalía*. Dedicó menos atención a sus tesis de filosofía de la historia.

12 De nombre Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet fue un importante matemático y filósofo, amigo de Turgot y de otros fisiócratas y enciclopedistas. Ejerció algunos cargos políticos y fue un defensor de la independencia de las colonias. Durante la Revolución francesa formó parte del grupo de los girondinos. Fue condenado por los jacobinos y encarcelado; se le halló muerto poco después en su celda.

carácter de este proceso. Turgot insiste en que el desarrollo no es lineal sino que presenta momentos de avance y

de retroceso pero mantiene la idea de una sucesión continuada entre todos los seres humanos:

Todas las edades están encadenadas las unas a las otras por una serie de causas y efectos que enlazan el estado presente del mundo a todos los que lo han precedido. Los signos arbitrarios del lenguaje y de la escritura, al dar a los hombres el medio de asegurar la posesión de sus ideas y de comunicarlas a los otros, han formado con todos los conocimientos particulares un tesoro común que una generación transmite a la otra, constituyendo así la herencia siempre aumentada de descubrimientos de cada siglo. El género humano, considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo, un todo inmenso que él mismo tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos […] la masa total del género humano, con alternativas de cambio y de agitación, de bienes y males, marcha siempre —aunque a paso lento— hacia una perfección mayor.13

Ahora bien, se pregunta el autor, si los seres humanos son naturalmente iguales en todas partes y sus capacidades las mismas, ¿a qué se deben sus diferencias? La respuesta es sencilla: a pesar de ser todos los hombres iguales, la na-

turaleza les ha concedido sus dones de forma diferencial, a unos les ha dado una abundancia de talentos que ha negado a otros. Combinados con circunstancias favorables, esos dones se han desarrollado en unos de forma prodigiosa mientras que, enfrentados a circunstancias desfavorables, han quedado en otros en estado latente. La política ilustrada deberá esforzarse, por tanto, en desarrollar esos

dones latentes, aunque para ello sea necesario tiempo,

asegurando siempre con una buena política reformista el

desarrollo económico capitalista entendido como sinónimo de progreso.

13 *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano (discurso pronunciado el 11 de diciembre de 1750)*, trad. de Gonçal Mayos, en A. R. J. Turgot, *Discursos sobre el progreso humano*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 36.

«El hombre avanza a fuerza de cometer errores», señala Condorcet, en su *Bosquejo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano* (1793), escrito cuando estaba escondido en plena Revolución francesa. En este librito se plantea el objetivo de «mostrar el orden de los cambios, exponer la influencia que ejerce cada momento en el siguiente y mostrar así, en las modificaciones que han afectado a la especie humana, renovándola sin cesar en la inmensidad de los siglos, la marcha que ha seguido, los pasos que ha dado hacia la verdad o la felicidad».14 Como ya sabemos la Ilustración es un proceso histórico y la Historia nos narra sus avatares.

Aunque anclado en el pasado, el modelo de narración que propone este autor está vuelto hacia el futuro. Ducho en el estudio matemático de la teoría de la probabilidad, cree poder deducir de los avances científicos y técnicos de su época, desarrollos políticos y sociales no menos espectaculares. Ello le permite dibujar un escenario radiante para el futuro que no desmerece de su entusiasmo por la revolución. Así leemos al final de su largo bosquejo:

¡Llegará pues este momento en el que el sol sólo ilumi-

nará sobre la tierra a hombres libres que no reconocerán
otro señor que su razón, en el que los tiranos y los escla-
vos, los curas y sus estúpidos o hipócritas instrumentos
sólo existirán en la historia y en las escenas teatrales, en
el que sólo habrá que ocuparse de ello para lamentar sus
víctimas y sus engaños; para mantener, dado el horror
que producen sus excesos, una útil vigilancia; para saber
reconocer y ahogar bajo el peso de la razón, los primeros
gérmenes de la superstición y de la tiranía si osaran algu-

©

na vez reaparecer!15

opia

e la c

Y prosigue:

se permit

14 *Esquisse dún tableau historique des progrès de lésprit humain*, París, 1793, p. 4 [hay ed. cast., entre otras,la edición preparada por Antonio Torres del Moral y Marcial Suárez, Madrid, Editora Nacional, 1980].

15 Ibídem, p. 338.

¡Hasta qué punto este cuadro de la especie humana, liberada de todas sus cadenas, sustraída tanto al imperio del azar como al de los enemigos de su progreso y marchando con paso firme por el camino de la verdad, de la virtud y de la felicidad, presenta al filósofo un espectáculo que le consuela de los errores, los crímenes, las injusticias que ensucian todavía la tierra y de las que a menudo es víctima! Contemplando este cuadro recibe el pago de sus esfuerzos por el progreso de la razón, por la defensa de la libertad. Se atreve entonces a vincularlas a la cadena eterna de los destinos humanos: en ello encuentra la recompensa verdadera a la virtud, el placer de haber hecho un bien perdurable que la fatalidad no podrá destruir por una funesta compensación, trayendo de nuevo los prejuicios de los esclavos. Esta contemplación es para él un asilo, al que no podrá perseguirle el recuerdo de sus perseguidores; es ahí donde imaginando que comparte su vida con un hombre al que se han restablecido los derechos y la dignidad de su naturaleza, olvida aquellos a quienes torturan y corrompen la avaricia, el temor o la envidia; es ahí donde existe de verdad con sus semejan-

tes, en un paraíso que su razón ha sabido crear, y que su amor por la humanidad ha embellecido con las más puras alegrías.[16]

Además de prefigurar un final paradisiaco, los ilustrados no sólo trazan la continuidad del devenir histórico sino que individualizan las correspondientes etapas. Turgot señalaba tres (mítica, metafísica y científico-experimental), igual que harán los positivistas con posterioridad; Condorcet habla de diez. En cualquier caso, cada una de estas etapas o fases se caracteriza por una especificidad singular que permite individualizar unidades culturales cohe-

rentes en las que los diferentes aspectos de la vida social,

esto es, sus instituciones políticas, económicas, artísticas,

científicas, están ligadas formando una unidad presidida por el «espíritu de la época». Por tal se entiende un cierto

tipo de ambiente creador, un especial modo de hacer del que participarían los individuos más avanzados del mo-

mento. Sin tener que acudir a la sofisticación hegeliana es

16 Ibídem, p. 385.

ese modo absolutamente idealista de plantear la escritura de la historia el que, sin embargo, preconiza metodológicamente un principio de verosimilitud racionalista. No se aceptará como acontecimiento histórico nada que no sea verosímil, es decir nada que no sea posible desde un punto de vista racional. El cruce entre la dimensión epistemológica racionalista y el subtexto idealista es la clave de la historia ilustrada que, en la medida en que se liga al proceso revolucionario, adquiere tonos mesiánicos.

Los ilustrados alemanes fueron más lejos. En el campo de la filosofía de la historia, destaca Herder. En 1784, publicó su texto *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* en el que critica lo que considera el mecanicismo de los ilustrados franceses y enlaza con las tesis prerrománticas que tan importantes fueron para el historicismo posterior. Para él, igual que para su contemporáneo Immanuel Kant, la filosofía de la historia es necesaria para que la

historia deje de ser una colección de sucesos, es decir para poder sobrepasar el nivel de la mera crónica. Para Kant la idea de la historia como un proceso continuo y gradual de desenvolvimiento de las potencialidades de la razón humana hacia su fin, la constitución civil perfecta, es una idea regulativa, es decir una idea que permite la configuración de la historia como un saber racional y tiene un alto valor pragmático-político. En el ámbito epistemológico, permite historiar bajo el supuesto de que todo lo que acontece en las sociedades es algo comprensible desde parámetros racionales, que no hay pues por qué recurrir a agentes sobrenaturales o divinos, por más que las narraciones históricas abunden en ellos. En el pragmático-político, esa idea de una mayor perfección permite acercar las

prácticas humanas, especialmente en el ámbito político y legislativo, al ideal de humanidad universal.

A diferencia de Kant, para Herder, la historia construye una realidad más profunda en la que se insertan las

se permit

distintas culturas, si bien hay una necesidad histórica que rige el surgimiento de las diferentes épocas en el proceso evolutivo humano. Su fin persigue la eliminación del desequilibrio introducido por los seres humanos que, no obstante, son capaces de reconducir el proceso hacia una

reconciliación final. No hace falta decir que el trasfondo teológico de esta concepción permite concebir la historia como una teodicea, como el escenario en el que se muestra la providencia divina. Así, tanto él como posteriormente Hegel, considerarán la historia como el largo proceso en el que los seres humanos se construyen a sí mismos y se dotan de instituciones adecuadas a su carácter de seres libres, es decir seres socialmente creativos, remedando en cierto modo la creación divina.

La polémica sobre las razas se sitúa en ese horizonte en el que concepciones totalmente conservadoras se mezclan con ideas novedosas. Herder, por ejemplo, rechaza la existencia de razas entre los seres humanos, ya que todos

ellos no constituyen más que una sola especie,17 lo que no le impide compartir prejuicios claramente racistas, como por ejemplo cuando dice:

La naturaleza, *al tener que privar a esos pueblos de dones más nobles*, se vio obligada, conforme a su simple principio evolutivo artístico-creador, a dotarlos, en una medida correspondientemente mayor, de goces sensuales […] Si bajo este sol abrasador no cabía conceder una espiritualidad más refinada a una criatura apasionada y de pecho ardiente, esta privación le fue recompensada con una conformación física que ni siquiera permitía aquellos sentimientos *elevados*. Tengamos pues *compasión* del negro si a causa del organismo propio de su clima, no le cupieron en suerte dones más nobles, no le despreciemos y rindamos pleitesía a la madre naturaleza que, aun privando a sus hijos de un bien, sabe compensarlos con otro.18

©

¿Por qué la naturaleza debió privar a unos seres humanos de lo que concedía a otros?, ¿acaso el clima puede ser una

opia

respuesta a tal interrogante? Recurriendo a la *naturaleza*,

e la c

Herder pretende explicar hipótesis absurdas, que mez-

se permit

clan continuamente consideraciones que pretenden ser

17 «Los hombres en toda la tierra constituyen una sola especie», Bue-

nos Aires, Losada, 1959, p. 193.

18 Ibídem, (subrayado de la autora), pp. 176-177.

compasivas con una mirada inferiorizante. La posición de

Kant no es menos despreciativa de las razas no blancas.

Antropología e historia se mezclan en el inicio de este

discurso sobre la «especie humana». En este contexto no

cabe olvidar la famosa tesis de Foucault según la cual el

siglo XVIII es el siglo de creación del «hombre moderno».

Antes del fin del siglo XVIII el *hombre* no existía. Como

tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo

o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy

reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus

manos hace menos de doscientos años, pero ha enveje-

cido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente

que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido.[19] Ese *hombre* es el concepto de sujeto humano construido por este discurso, un ser que racionaliza el mundo y labra su destino con su trabajo. Pero a la vez, en tanto que «idea regulativa», que diría Kant, permite una jerarquización de los seres humanos empíricos en función de que se acerquen en mayor o menor medida al ideal. Foucault enmarca la discusión sobre las distintas razas humanas en las discusiones de historia natural que analizan las diferencias entre las especies naturales, pero, a pesar de su evidente naturalismo, también podemos encuadrarla en las nuevas formas de clasificación de los seres humanos que permiten la utilización sin cortapisas del trabajo de las razas clasificadas como «inferiores» y que, por ende, están «naturalmente» llamadas a servir a sus superiores.

El anticolonialismo ilustrado

Por más que ese fuera el discurso hegemónico no se pue-
de creer, sin embargo, que todos los ilustrados fueron
defensores del colonialismo europeo. Entre ellos destaca

19 M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México DF., Siglo XXI, 1968, p. 300.

un texto singular, titulado *Historia filosófica y política del establecimiento y del comercio de los europeos en las dos Indias*, escrito por varios autores, entre ellos el abate Raynal[20] y Denis Diderot. Hasta nosotros han llegado tres ediciones, publicadas en 1772, 1774 y 1781.[21] Las dos primeras lo fueron de forma anónima, mientras que la tercera lleva impreso un grabado de Raynal, así como su nombre, aunque es sabido que al menos tres autores principales colaboraron en ella: el propio abate Raynal, Jean de Pechméja (1741-1785)[22] y Denis Diderot. Los estudiosos del Siglo de las Luces unen a ellos otros dos: Alexandre Deleyre y el botánico y naturalista Antoine-Laurent de Jussieu. Los textos de todos ellos se encabalgan en las diversas ediciones y se superponen haciendo sobresalir algunos pasajes, que llaman claramente a la rebelión, frente a otros mucho

más conciliadores. Se trata de una especie de palimpsesto en el que se entremezclan las diversas versiones.

De nuevo debemos preguntarnos por el objetivo del texto histórico: si en Voltaire encontramos un intento de unificar el proceso de formación del «hombre ilustrado», sinónimo de «capitalista liberal», Raynal y sus colaboradores pretenden escribir un relato de la expansión colonial de los europeos basada en el comercio, que ponga de relieve su utilidad para la humanidad, al menos siempre que estas expediciones no se dejen corromper por el carácter monopólico de las compañías dedicadas al comercio

20 El abate Raynal, de nombre Guillaume Thomas François (1713-1796) fue un enciclopedista moderado que llegó a vivir la Revolución francesa, aunque para entonces era ya muy anciano. Autor de varios textos históricos y filosóficos se dio a conocer entre otros por esta famosa obra que fue condenada por la Iglesia y quemada públicamen-

©

te por orden del Parlamento de París. Obligado al exilio pasó algunos

opia

años en Prusia y en Rusia como tantos otros ilustrados franceses.

e la c

21 Las fechas de las ediciones no siempre coinciden en los diferentes estudiosos, hay una diferencia entre la fecha de impresión y su publi-

se permit

cación efectiva. Así la primera edición está fechada en 1770 pero no se hizo pública hasta 1772, lo mismo que la última que lleva fecha de 1780 pero apareció en 1781.

22 Escritor francés, amigo de Raynal y frecuentador del salón de Necker. Autor del *Éloge de Colbert* y una novela *Télèphe*, muy conocidas en su época.

exterior y por los poderes excesivos de los gobernantes. En este sentido, su historia pretende ser un arma de denuncia y de lucha contra la tiranía, en primer lugar, contra la que ejercen sobre sus súbditos los gobernantes de algunas metrópolis, pero también sobre los habitantes de las colonias. Así el texto adquiere tonos de revuelta anticolonial, que aumentan en las sucesivas ediciones y que los estudiosos suelen atribuir a la mano de Diderot, avanzando una fuerte crítica del proyecto colonial. Veamos por ejemplo la siguiente arenga intercalada en el texto:

¡Bárbaros europeos! El esplendor de vuestras empresas no me ha impresionado. Su éxito no me ha ocultado en nada la injusticia. A menudo me he embarcado con el pensamiento en los barcos que os llevaban a esas regiones lejanas, pero habiendo descendido a tierra con vosotros, y habiendo sido testigo de vuestros crímenes, me he separado de vosotros, me he precipitado entre vuestros enemigos, he tomado las armas contra vosotros, he bañado mis manos en vuestra sangre. Hago aquí protesta solemne; y si por un momento ceso de veros como nubes de buitres hambrientos y crueles, con tan poca moral y conciencia como esas aves de rapiña, ¡ojalá que mi obra, ojalá que mi memoria, si me es permitido esperar dejar una después de mí, puedan haceros caer en el último desprecio, ser un objeto de execración![23]

El texto se inicia con una presentación de Europa como una región pobre, dividida por guerras intestinas y arrasada por la tiranía de sus gobernantes, que se expande gracias a la fuerza del comercio. En un primer momento este es positivo y pacífico, pero rápidamente da paso a

acciones de conquista y de despotismo colonial, prime-

opia

ro con los portugueses, luego con los holandeses, los

e la c

ingleses, franceses, españoles, daneses y otros pueblos

se permit

23 *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, edición impresa en Ginebra, por Jean-Leonard Pellet, 1782, T. I, p. 175 (traducción propia). Hay una edición castellana de algunos textos de Denis Diderot titulada *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*, editada por Gonzalo Pontón, Barcelona, Pasado & Presente, 2011.

nórdicos. Todos ellos pugnan por apoderarse de las riquezas coloniales, generando miseria y destrucción. Frente al optimismo esperanzado de una humanidad civilizada, que avanza hacia su progreso por medio de diferentes etapas, tal como hemos visto hasta ahora, aquí se abre paso la duda sobre si realmente es progreso lo que los europeos extienden a lo largo y ancho del mundo. Este cambio en la estrategia colonial es especialmente visible con la con-

quista de Bengala por los ingleses. Allí la Compañía inglesa de las Indias Orientales adquiere plenos derechos de soberanía sobre la región, a la que saquea sin compasión. En relación con la hambruna provocada en Bengala por esta dominación y acentuada por la sequía de 1769, los autores hacen exclamar a los extenuados súbditos:

¿Así pues, sólo tenéis medios abundantes para oprimirnos? Los tesoros inmensos que había acumulado una larga serie de siglos en esta región, los habéis convertido en vuestro botín; los habéis transportado a vuestra patria; habéis aumentado los impuestos; habéis hecho que los recauden vuestros agentes; sois los dueños de nuestro comercio interior y sólo vosotros comerciáis con el exterior. Vuestros numerosos barcos, cargados con los productos de nuestra industria y de nuestro suelo, enriquecen vuestros almacenes y vuestras colonias. Todo eso sólo lo ordenáis y lo ejecutáis en ventaja vuestra. Pero, ¿qué habéis hecho para nuestra conservación?, ¿qué medidas habéis tomado para alejar de nosotros el suplicio que nos amenazaba? Privados de toda autoridad, despojados de nuestros bienes, sometidos a un poder terrible, no hemos

podido más que levantar las manos hacia vosotros, implorando asistencia. Habéis escuchado nuestros gemidos, habéis visto cómo la hambruna avanzaba a grandes

zancadas: entonces os habéis despertado; habéis recogi-

do lo poco que había escapado a la sequía y lo habéis

distribuido entre vuestros soldados. Y a nosotros, tristes jueces de vuestra avaricia, cada vez más desgraciados

debido a vuestra tiranía y vuestra indiferencia, nos tratáis como si fuéramos esclavos; suponéis que somos ricos cuando sólo tenemos necesidades; no nos miráis como a hombres. ¿De qué nos sirve que la administración de las fuerzas públicas esté enteramente en vuestras manos?, ¿dónde están estas costumbres y estas leyes de las

que estáis tan orgullosos?, ¿cuál es pues este gobierno de cuya sabiduría os enorgullecéis?, ¿acaso vuestros ne-

gociantes particulares han dejado de exportar de modo tan prodigioso?, ¿acaso habéis cambiado el destino de vuestros barcos?, ¿han recorrido los mares que nos rodean para buscar subsistencias?, ¿las habéis pedido a las regiones vecinas? ¡Oh! ¿Por qué ha permitido el cielo que hayáis roto la cadena que nos unía a nuestros antiguos soberanos? Menos ávidos y más humanos que vosotros, habrían apelado a la abundancia de todos los lugares de Asia, habrían facilitado las comunicaciones, habrían prodigado sus tesoros, habrían creído que se enriquecían al conservar a sus súbditos.24

El texto no permite dudar de su anticolonialismo, a pesar de que este a veces resulte ambivalente. No lo es el rechazo de los desmanes financieros y la denuncia de la corrupción de las Compañías de Indias, creadas como monopolios para el comercio exterior y dotadas de una serie de privilegios por los Estados de la época. Ni tampoco la crítica de los métodos tiránicos de las autoridades coloniales, su avaricia continua, su ilimitada ansia de riqueza y los sistemas de endeudamiento que usan para sojuzgar a las autoridades nativas. Pero la imagen de los

colonizados oscila entre la de unos pueblos inmersos en un estado de naturaleza, del que tal vez ni siquiera sea interesante hacerles salir, y el de pueblos sometidos prestos a la rebelión contra las viejas autoridades nativas y contra los nuevos poderes coloniales. También la colonización es juzgada de forma ambivalente, sólo es positiva en tanto se base en el comercio, pero deviene negativa y tiránica cuando el comercio es sustituido por la dominación terri-

torial y al intercambio le sustituya la extorsión, ya sea de

bienes, mercancías o dinero.

En este sentido uno de los fragmentos más notables es el famoso excurso sobre los hotentotes en el libro II.

Tratando las expediciones de los holandeses en la zona del Cabo de Buena Esperanza, los autores mencionan al pueblo de los hotentotes, a los que describen como

24 Ibídem , T. II, p. 195 (traducción propia).

«salvajes pacíficos» que viven en una «concordia inalterable», aunque tienen algo «de la estupidez de los rebaños que conducen» para, a continuación, animarlos a huir y protegerse de las bestias todavía más salvajes que son los conquistadores. La pretendida civilización que estos les aportan les será con seguridad todavía más nociva que las bestias que les rodean:

¡Huid, desgraciados hotentotes, huid! Internaos en vuestros bosques. Las bestias feroces que los habitan son menos temibles que los monstruos bajo cuyo dominio estáis a punto de caer. Tal vez el tigre os desgarrará, pero sólo os quitará la vida. Mientras que este otro os quitará la inocencia y la libertad. Si tenéis valor para ello, coged vuestras hachas, tended vuestros arcos, haced llover sobre estos extranjeros vuestras flechas envenenadas, ¡ojalá no quedara ninguno para hacer llegar a sus conciudadanos la noticia del desastre!

Pero, ¡ay! No desconfiáis y no les conocéis. La dulzura se dibuja en su rostro. Su compostura promete una afabilidad que os seducirá. ¿Y cómo no habría de llevaros

a engaño? Es una trampa incluso para sí mismos. Parece que la verdad habita en sus labios. Al abordaros se inclinarán, pondrán una mano sobre el pecho, levantarán la otra al cielo u os la ofrecerán en señal de amistad. Su gesto será bondadoso, su mirada humana, pero la crueldad, la traición habitan el fondo de su corazón. Dispersarán vuestras cabañas, se abalanzarán sobre vuestros rebaños, corromperán a vuestras mujeres, seducirán a vuestras hijas. Tendréis que plegaros a sus locas opiniones u os masacrarán sin piedad. Creen que quien no piensa como ellos es indigno de vivir. Así pues, daos prisa, emboscaos, y cuando se curven suplicantes y pérfidos, clavadles el

puñal en el pecho.[25]

25 Ibídem , T. I, pp. 258-259. Este pasaje es una muestra de la superposición de distintas redacciones en las tres ediciones. Según Ives Be-

not las primeras referencias a la naturaleza pacífica de los hotentotes provienen de la primera edición, a la que se añaden a continuación,

el párrafo sobre la estructura comunitaria de su sociedad para ampliarlo en la tercera, ya de mano de Diderot, con la proclama que he reproducido. Véase *Diderot, del ateísmo al anticolonialismo*, México DF, Siglo XXI, 1973, p. 164.

En el marco del texto, la descripción de las costumbres de estos pueblos sirve también para crear el imaginario sobre el hombre en estado de naturaleza y las formas sociales que le corresponden. Sólo en caso de necesidad, los autóctonos de las colonias se enfrentan entre sí o con los colonizadores, como ocurrió en las islas del Caribe, cuyos habitantes se rebelaron y fueron prácticamente exterminados. Pero por lo general el relato sobre los hotentotes, o sobre los «salvajes» de Canadá en el libro XV, los presenta como pueblos nómadas, pacíficos, dedicados mayoritariamente a la caza y a la pesca en territorios con recursos abundantes y con formas políticas asamblearias y consensuadas, alejados de la guerra y amantes de los pactos. La inexistencia entre ellos de propiedad privada es un elemento importante, que prueba la justeza de la

tesis rousseauniana según la cual dicha propiedad es el origen de las desigualdades. De modo que, como ha señalado una estudiosa contemporánea: «Las civilizaciones no europeas, acosadas o destruidas por los colonizadores, sin embargo han puesto en movimiento, a veces más allá de la tumba, al pensamiento europeo más avanzado».[26] Con todo, esta puesta en cuestión no logra desencuadrar a los pueblos autóctonos de su caracterización como «primitivos», lo que se observa por ejemplo en los problemas de los autores para admitir la existencia de grandes imperios y civilizaciones en América del Sur, que no concordaban con su imaginario de los «salvajes primitivos».

Otra cuestión interesante, y sobre la que no cabe duda alguna, es el rechazo de la esclavitud. En el libro XI, se trata con extensión este tema. Ya en la introducción los autores nos advierten de que aunque ya estemos familiarizados

con los desastres producidos por la colonización, nos falta todavía el peor de ellos: el comercio de seres humanos.

Hemos visto inmensas regiones invadidas y devasta-

se permit

das, sus inocentes y tranquilos habitantes masacrados o cargados de cadenas, hemos visto establecerse una espantosa soledad sobre las ruinas de una población

26 Y. Benot, *op. cit.*, p. 215.

abundante, usurpadores feroces matándose entre ellos y amontonando sus cadáveres sobre los cadáveres de sus víctimas. ¿Cuál será la continuación de tantos excesos? Los mismos, los mismos, seguidos de otro tal vez no tan sangriento pero más indignante: el comercio del hombre vendido y comprado por otro hombre.[27]

El tono no cambiará en las páginas siguientes donde, entre las prolijas descripciones de las costas donde atracan sus barcos los europeos y las características de los africanos, deslizarán reflexiones que podrían abundar en una reforma de la institución de la esclavitud, haciendo ver que está en el interés del amo mantener a sus esclavos en buenas condiciones antes que maltratarlos llevándolos a

una muerte segura o corriendo el riesgo de una sublevación. E incluso avanzan ideas de cómo podría liberarse a los esclavos jóvenes enseñándoles aquellos oficios que les permitieran una vida digna. Estas reformas llevarían a una moderación política que favorecería a los amos más que la brutalidad actual y que sería susceptible de traer prosperidad a las colonias.

Por el contrario en otros pasajes, que los estudiosos atribuyen a la intervención de Diderot, el reformismo es substituido prácticamente sin solución de continuidad por una apelación ardiente a la imparable venganza que sucederá a tales desmanes:

Hombres o demonios, lo que fuera que seáis, ¿osaréis justificar los atentados contra mi independencia por el derecho del más fuerte? ¡Sea! Quien me esclaviza no es culpable, sólo usa de su derecho. ¿Dónde están esos derechos?,

¿quién les ha dado un carácter tan sagrado que silencian

los míos? Tengo por naturaleza el derecho de defenderme; ella no te ha dado por consiguiente el de atacarme.

e la c

Así que si te crees autorizado a oprimirme porque eres

más fuerte y más hábil que yo, no te quejes cuando mi

se permit

vigoroso brazo abra tu pecho para sacarte el corazón. No

te quejes cuando en tus entrañas desgarradas sientas la

muerte que te habré administrado con el alimento. Ahora

27 Ibídem , T. VI, p. 2 (traducción propia).

soy más fuerte o más hábil que tú, sé ahora tú la víctima,

expía ahora el crimen de haber sido un opresor.[28]

El intercambio de opiniones adquiere una expresión literaria en una especie de cambio de voces. La introducción de un interlocutor imaginario hace que el discurso pase de las medidas reformistas a la denuncia implacable de la esclavitud. El derecho que la sanciona no es más que el derecho de cometer todo tipo de crímenes contra personas a las que se supone inferiores cuando, el texto lo remarcará repetidamente, su presunta inferioridad no es más que resultado de las condiciones en las que viven y de la ignorancia en la que

se les mantiene. El exhorto antirracista del texto va a la par, en estas páginas, de su pasión revolucionaria.

De modo que si unas líneas más arriba apela a los monarcas europeos para que pongan fin a dicha atrocidad, en el siguiente pasaje recurre al temor a las sublevaciones de los esclavos que exigen su liberación o escapan de las plantaciones causando el terror entre sus antiguos dueños:

Pues bien, si sólo el interés goza de derechos en vuestra alma, naciones de Europa, escuchadme. Vuestros esclavos no necesitan ni vuestra generosidad, ni vuestros consejos, para romper el yugo sacrílego que les oprime. La naturaleza habla con una voz más alta que la filosofía y que el interés. Ya se han establecido dos colonias de negros fugitivos que los tratados y la fuerza ponen fuera de vuestro alcance. Estos destellos de luz anuncian el relámpago, a los negros sólo les falta un jefe valeroso que los conduzca a la venganza y a una carnicería. […] Aparecerá, no lo dudemos, se mostrará y levantará la ban-

dera sagrada de la libertad. Esta señal venerable reunirá en derredor suyo a sus compañeros de infortunio. Más

opia

impetuosos que los torrentes dejarán por todas partes las

e la c

huellas imborrables de su justo resentimiento. Españo-

les, portugueses, ingleses, franceses, holandeses, todos

se permit

sus tiranos serán presa de la espada y de las llamas. Los

campos americanos se emborracharán con los efluvios

de una sangre que esperaban desde hacía tanto tiempo

28 Ibídem , T. VI, p. 128 (traducción propia).

y los huesos de tantos infortunados, apilados desde hace

más de tres siglos, restallarán de alegría. El viejo mundo

aplaudirá con el nuevo. Por todas partes se bendecirá el

nombre del héroe que habrá restablecido los derechos de

la especie humana, por todas partes se erigirán trofeos a

su gloria. Entonces desaparecerá *el código de los negros* y el

código de los blancos será terrible si el vencedor sólo tiene

en cuenta el derecho de represalia.29

No es extraño que algunos de sus contemporáneos leyeran

más tarde este texto como una premonición de la revolución haitiana y vieran en Toussaint L’Overture el Espartaco de la revolución de los esclavos. El último capítulo del libro abunda en la misma conclusión: va a ser inevitable que las colonias emprendan una revolución que las independice de sus metrópolis, como ya está ocurriendo en América del Norte. Y ese movimiento será positivo pues, en último término, los descubrimientos y la colonización han sido un desastre para Europa que ha convertido al colonizador en un auténtico lobo para los demás hombres.

Historicismo e historia social

La escritura de la historia sufrió grandes y profundos cambios en los dos siglos siguientes. Se eliminó el subtexto idealista manteniendo el esfuerzo por narrar la historia humana de un modo racionalmente comprensible. El primero tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se impuso una historiografía de corte positivista enlazada de forma un tanto peculiar con el discurso historicista. El se-

gundo durante los años treinta cuando la historiografía de

los *Annales* irrumpe contra la versión positivista anclada en

e la c

lo político con su denuncia de lo que denomina «historia

de los acontecimientos», introduciendo a la consideración

se permit

29 Ibídem , p. 139 . El cotejo de las diversas ediciones realizado por I. Benot le permite sostener que este último párrafo, añadido por Diderot, reproduce a su vez un texto de la novela de Sébastian Mercier, *Lán 2240*, pu-

blicada en 1771, y que incluye un párrafo muy parecido. *Op. cit.,* p. 200.

histórica elementos socio-económicos y culturales; por últi-

mo, a finales ya del siglo pasado, ven la luz nuevos intentos

de poner en pie una historia social.

Frente a los relatos anteriores, la historia positivista

decimonónica pretendía basarse en «hechos» y en «tex-

tos», convirtiéndose en un modelo canónico desde el naci-

miento «científico» de la disciplina a finales de aquel siglo;

dicha historiografía podría ejemplificarse con los estudios

de los grandes historiadores germanos Ranke o Niebuhr.30

De un modo algo peculiar, quedó unida al historicismo

germano. Así, en el texto clásico de Friedrich Meinecke, *El*

historicismo y su génesis (1936), el autor señala que «historicismo no es más que la aplicación a la vida histórica de los nuevos principios vitales descubiertos por el gran movimiento alemán que va desde Leibniz a la muerte de Goethe».31 Sus eslabones no son otros que los ilustrados a los que nos hemos referido antes, los prerrománticos ingleses y alemanes, Herder, Goethe y por último Hegel. En todos ellos se mantiene la idea de que la vida humana «evoluciona» y, por tanto, podemos conceptualizar esa evolución como un proceso en el que cada etapa se presenta como un todo individualizado. Lo mismo da que hablemos de épocas, de culturas o de naciones, el discurso historicista las individualiza y las coloca en una sucesión evolutiva. El historiador indio Dipesh Chakrabarty, cuya crítica analizaremos posteriormente, identifica correctamente el historicismo como «la idea de que para comprender cualquier fenómeno, este debe considerarse a la vez como una unidad y en su desarrollo histórico»,32 e insiste en que los análisis postcoloniales descubren ese historicismo donde los intelectuales europeos no lo perciben; por ejemplo en

opia

e la c

30 Leopold von Ranke (1795-1886) fue un importante historiador ale-

se permit

mán. Defiende, juntamente con Niebuhr Bartold Georg (1776- 1831) una historiografía de fuerte cariz filológico y objetivamente documentada, de matriz positivista y realista. Marx tuvo en gran estima la *Historia de Roma* de este último, que cita abundantemente en sus trabajos.

31 F. Meinecke, *El historicismo y su génesis,* Madrid, FCE, 1983, p. 12.

32 D. Chakrabarty, *Provincializing….*, p. 33.

la categoría de *prepolítico* usada por Hobsbawm para referirse a las revueltas campesinas en la India.

A mi modo de ver su crítica se dirige simultáneamente contra dos objetivos distintos. Hemos visto que para los ilustrados, en especial para Voltaire, la historia tiene que permitir deslindar el relato «científico» o racional (secular) de los eventos, de cualquier atribución sagrada o religiosa. Cabe una historia de las religiones, pero lo que no cabe es «historiar religiosamente», es decir, atribuyendo algún

tipo de agencia a seres sobrenaturales. Cuando el historiador se encuentra con relatos históricos en los que aparece ese tipo de agencia, los «seculariza», esto es, los retraduce a un lenguaje secular y humano, pero al hacer esto, señala Chakrabarty, el historiador menosprecia el discurso de los actores de dichos acontecimientos —en su caso agentes campesinos impulsados por sus creencias— encuadrando sus acciones en un marco de motivos o impulsos que ellos desconocían. Este ejercicio de hacer casar los relatos encontrados con los relatos y los agentes depurados que el historiador considera que debería encontrar, tropieza con fuertes resistencias y lleva a preguntarse por los códigos de la historiografía y, en el caso de nuestro autor, por la vinculación de la historiografía, y no sólo de la filosofía de la historia, con el despegue europeo.

La diferencia sustancial está, a mi juicio, en las aportaciones de esta nueva perspectiva: en el relato ilustrado asistimos a la construcción de una teoría filosófico-histórica que pretende legitimar la hegemonía cultural de una burguesía emergente, radicalmente laica y cientificista. Esta intenta imponer su discurso frente a las patrañas

de los poderes dominantes, siendo especialmente beli-

cosa con los poderes religiosos cristianos y sus leyendas.

Su «filosofía de la historia» forma parte de ese discurso

tendencialmente hegemónico. La propia publicación de

la *Encyclopédie* no es más que un proyecto cultural de

construcción de hegemonía cultural y política, por más

que este proyecto estuviera atravesado por fuertes con-

flictos, tal y como se observa en las posiciones claramente

anticoloniales de Raynal y Diderot frente al racista refor-

mismo volteriano. Visto desde las clases subalternas, y

especialmente desde las colonias, ese discurso es vehículo

de exclusión y de inferiorización de todos aquellos que

no alcanzan todavía a elevarse al nivel racional y secular

requerido, que todavía están presos en las tinieblas su-

persticiosas. Ese rechazo, como hemos visto, se aplica a

todos los subalternos, no sólo a los pueblos colonizados sino a los propios labriegos europeos y a las mujeres. Esa duplicidad da constancia de su carácter como elemento indiscutible de la formación de la hegemonía burguesa. En este sentido, la crítica postcolonial afecta a la construcción de la historia como elemento de la hegemonía burguesa en lo que se refiere a su objetivo secularizador. Pero a su vez tiene otro nivel más propiamente epistemológico. Ese otro nivel tiene que ver con la construcción del tiempo histórico, es decir con la postulación de una unidad temporal estructuralmente subyacente al proceso histórico, lo que permite situar algo en su decurso. En ese punto cabe la pregunta: ¿qué historia podríamos escribir si prescindiéramos de este supuesto? Resulta claro que no podríamos escribir una «historia de la humanidad», ubicada en un tiempo único, pero tal vez sí historias transversales o historias locales. O inclusive historias que reflejaran el entramado entre producción discursiva y prácticas de diverso tipo, al estilo foucaultiano. Sea como fuere qué duda cabe de que la crítica contra sus supuestos categoriales afecta de modo decisi-

vo a la propia práctica histórica.

Otro ariete es el que se dirige contra la historia en tanto que «forma disciplinada y regulada institucionalmente de memoria colectiva».[33] Como dijera Lucien Febvre, en sus famosos *Combates por la historia*, historiar es construir

una memoria que intentará imponerse como la más fiable.

Esta actividad tiene sus propias exigencias epistemológi-

cas entre las que se encuentran la necesidad de conectar la escritura de la historia con el resto de las experiencias

vividas de una comunidad pero forma parte indisoluble de la constitución de la comunidad misma.

33 Ibídem , p. 77.

La bárbara Europa

Como sabemos, Lucien Febvre (1878-1956) forma parte de la denominada Escuela de los *Annales*, aglutinada en torno a la revista *Annales d’Histoire Économique et Sociale*

(1929) dirigida por él mismo y Marc Bloch, quien fuera fusilado por los nazis en 1944. Dicha escuela propuso, ya en las primeras décadas del siglo XX, que la alternativa frente al inventario de los positivistas pasaba por *comprender* el pasado. Esto implica una *simpatía hacia él* que permita su reconstrucción a partir de la idea de que todo saber incorpora una construcción teórica alejada del ingenuo realismo de los historiadores decimonónicos:

Comprender no es clarificar, simplificar, reducir a un esquema lógico perfectamente claro, trazar una proyección elegante y abstracta. Comprender es *complicar.* Es enriquecer en profundidad. Es ensanchar por todos lados. Es vivificar […] «restituir las frases que les han movido, las ideas que les determinaron […] penetrar en la intimidad de la conciencia ajena.34

Y también

La historia es el estudio científicamente elaborado de las diversas creaciones de los hombres de otros tiempos, captadas en su fecha, en el marco de sociedades extremadamente variables y sin embargo comparables unas a otras […]; actividades y creaciones con las que cubrieron

la superficie de la tierra y la sucesión de las edades.35

Más que ofrecer un mero relato, el historiador plantea

una hipótesis sobre lo que debió haber ocurrido para que

ocurriera eso otro de lo que tiene noticia. En este punto

establece un encadenamiento que tiene que contar, sin

embargo, con las contingencias azarosas y los límites de

una situación; pero su objeto no son los seres humanos

34 L. Febvre, *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 116-121. Sobre la escuela véase Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales, 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1993.

35 Ibídem, p. 40

individualmente considerados, ni siquiera los grandes

personajes históricos, sino los conjuntos sociales y sus

relaciones.

De este modo la dimensión compleja de lo social re-

troactúa sobre la linealidad y unicidad del «tiempo histórico». Epistemológicamente, la historiografía de los años treinta no podía rehuir las consecuencias de los cambios acaecidos en la física contemporánea para la concepción de la ciencia y, con ello, para el análisis de la historia. Si el tiempo histórico se perfiló en el siglo XVIII, en analogía con el tiempo de la física, la crisis del paradigma científico que supuso la teoría de la relatividad y los avances en microbiología echaron por tierra el edificio de un empirismo ingenuo. La crisis de aquellos años, aunque se originara en el ámbito de la física, se extendió a otros campos de investigación y afectó a los supuestos positivistas de la ciencia. Era un momento en el que los conocimientos superaban ya con mucho el «sentido común» y exigían reubicar las coordenadas del pensamiento. Para los historiadores, la primera dimensión a reformular fue «el espacio», la segunda «el tiempo»; ello dio cabida a historias elaboradas en un contexto espacial específico en las que se teoriza a partir de series complejas de tiempos.

El modo «moderno» (ilustrado) de la memoria histórica exigía que se la construyera con los elementos que hemos

encontrado en Voltaire, es decir, que los eventos resultaran verosímiles en tanto la inteligencia moderno-ilustrada rechazaba tomar como tal aquello que estuviera envuelto en un discurso sobrenatural y religioso. Pero esa misma concepción tiene fecha de nacimiento: la época ilustrada. Fuera de ella el relato memorial puede estar amparado en una

autoridad religiosa y repleto de referencias sobrenatura-

les. Poner de relieve la diferencia de códigos es obra de la

postmodernidad y de la postcolonialidad. Si estas se ceban en la Historia es porque constituye uno de los lugares

privilegiados de la concepción moderna.

Pues bien, la discusión con Chakrabarty indica que tampoco la historia social se libra de la crítica, especialmente en las referencias a los historiadores británicos como Eric Hobsbawm y Edward Thompson. La crítica postcolonial se

relaciona así con las otras críticas importantes que se han formulado contra la historia social a finales del siglo pasado, cuando se la acusó de querer abarcar un campo excesivamente amplio, que va desde lo económico a lo antropológico y cultural, lo que la obliga a tener en cuenta no sólo los procesos materiales (económicos) de la reproducción social, sino a incorporar los modos culturales por medio de los cuales las personas interpretan sus acciones. El giro lingüístico, con su insistencia sobre el carácter lingüísticamente construido de cualquier relato y de cualquier categoría, atacó en esta historia social el resto de realismo que pudiera haber quedado. Y su propia indefinición hizo que a medida que ganaba en extensión e influencia fuera perdiendo sus rasgos distintivos. Desde mediados de la década de 1980 su estela ha ido apagándose.

De hecho hay que decir que el auge de la historia social puede situarse en Europa y América del Norte a partir de los años cincuenta, después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el estudio de la historia de las sociedades pasa a primer plano, desplazando a la anterior historia política y a la historia de los acontecimientos, pero com-

plejizando también el giro hacia la historia de las estructuras y de las mentalidades.

Ya no cabe hablar de «sociedades» como entornos unitarios, ni siquiera de historias nacionales. Para la dinámica capitalista en su conjunto, Fernand Braudel nos ha dejado la que tal vez sea, junto con la de Immanuel Wallerstein, la presentación más amplia, diferenciando tres niveles: el nivel de producción, reproducción y supervivencia; el nivel del mercado; y el espacio del capital y su reproducción ampliada. Es este último lo que cons-

tituye una economía-mundo referida a la unidad forma-

da por un sistema económico parcial que suele tener un

entorno geográfico determinado; gira en torno a un polo o centro de atracción que constituye su núcleo y está es-

tructurado en capas concéntricas sucesivas, más marginales cuanto más alejadas del centro. Esta tesis pone radicalmente en cuestión la asunción de la progresividad del

capitalismo, a la que Braudel sustituye por un esquema que tiene en cuenta la simultaneidad de las desigualdades

en el proceso capitalista: «El capitalismo es una creación de la desigualdad del mundo, para desarrollarse necesita la complicidad de la economía internacional. Es hijo de la organización autoritaria de un espacio evidentemente desmesurado y necesita del trabajo servil».[36] Pues bien, en este esquema, las colonias dejan de pensarse como un afuera de la economía-mundo y pasan a estar situadas dentro, en su propio marco, forman parte de su espacio-tiempo, aunque hayan sido construidas como su afuera espacial, y temporalmente hayan sido colocadas de forma imaginaria en un tiempo pretérito.

A su vez la economía-mundo sufre un constante proceso de descentramiento-recentramiento. En algunos casos este proceso ha ido acompañado de una variación sustancial en el tipo de nuevo centro, como cuando este dejó de ser una «ciudad» —como había sido el caso hasta la dominación holandesa centrada en Ámsterdam, en pleno

siglo XVII— para ser una «nación». El cambio lo marca Inglaterra, que fue el primer país en establecer una economía nacional, esto es, «un espacio político transformado por el Estado, en razón de las necesidades o innovaciones de la vida material, en un espacio coherente, unificado y cuyas actividades pueden dirigirse juntas en una sola dirección».[37] Este es el Estado que desarrollará la política colonial y sin el cual el capitalismo moderno habría resultado imposible.

Así pues, la historia del capitalismo desde la perspectiva de la historia social no tiene nada que ver con el modelo filosófico ilustrado, pero sigue tratando de abarcar en una narración única las múltiples transformaciones que le han llevado a su actual dominación global. En ella lo que

©

es objeto de crítica es el holismo de la narración y la con-

opia

cepción uniforme del tiempo histórico, así como el olvido

e la c

del choque que la expansión del capitalismo representó para los colonizados. Éstos sufrieron la irrupción del colo-

se permit

no como una pérdida, en primer lugar de su territorio, a la

36 F. Braudel, *La dinámica del capitalismo,* Madrid, Alianza, 1985, p. 106.

37 Ibídem , p. 114.

vez que de su cultura y su modo de vida. Ninguna teoría del progreso ha sido capaz de hacer olvidar esas heridas.

En las últimas décadas, la historia social se ha diversificado enormemente. En un interesante artículo de 1971, titulado «De la historia social a la historia de la sociedad»,38 E. Hobsbawm planteaba que dicha historia, al tener como objeto «la sociedad», no podía concebirse como un estudio parcial, dedicado solamente a un aspecto, aunque este fuera de tanta importancia como lo económico, sino que debía intentar abordar el conjunto social, es decir, el conjunto de las relaciones por medio de las cuales, en un espacio y en un tiempo específicos, los seres humanos organizan su vivir en común. Esta forma de abordar la cuestión tiene también sus problemas; dada la amplitud del campo a cubrir, ha tendido a disgregar la historia social en

una serie de subdisciplinas que incluyen la demografía, los estudios urbanos, el estudio de las clases y los grupos sociales, la historia de las mentalidades, la transformación de las sociedades, los movimientos sociales. Para el autor dicha disgregación no supone un problema sino que marca la transformación de la historia social en «historia de la sociedad», pero, como antes he señalado, difumina sus contornos, lima la contraposición a la historia política e institucional que le había dado su empuje inicial y en cierta forma la debilita. Dado que en ella una gran parte del protagonismo se desplaza hacia las capas humildes, hacia la «gente de abajo», ese tipo de historia muestra puntos de contacto interesantes con los estudios culturales y elementos de enganche para los estudios postcoloniales.

Si podemos decir con Bryan D. Palmer «que la historia social moderna nació cuando las masas parecían hablar

©

con la voz de 1968»,39 o tal vez algo antes, cuando los par-

opia

tidos socialistas y socialdemócratas mantenían todavía

e la c

cierto impulso de cambio social, o incluso todavía antes,

en el marco de la Segunda Guerra Mundial y la derrota

se permit

38 Publicado originalmente en *Daedalus*, núm . 100, 1971, trad. cast. en *Historia social*, núm. 10, 1991, pp. 5-25.

39 B. D. Palmer, «La historia social y la coyuntura presente», *Historia social*, núm. 60, 2008, p. 192.

del fascismo, cuando una cierta cultura marxista se extendió por Europa, luego resultó que esas masas no eran «individuos indiferenciados» sino mujeres, minorías de color, poblaciones colonizadas y tantos otros, que empezaron a intervenir en su propio nombre. Las historiadoras feministas, los historiadores negros o los historiadores de la subalternidad hacen emerger nuevos campos del pasado que socavan una ficticia unidad de la «historia social» dominante, determinando, a veces en conjunción con las críticas procedentes de los postmodernos y con una mayor sensibilidad hacia los presupuestos culturales de toda elaboración teórica, su deriva hacia la historia cultural.

La cercanía de esa historia de la sociedad a la sociología la ha hecho también sensible a las críticas de los sociólogos. Cuando algunos de ellos, como por ejemplo Charles Tilly, claman que la «sociedad» no existe y que el conjunto de relaciones que designa tal término están siempre intersectadas con relaciones económicas, culturales, de clase, de género y otras, es evidente que su historia se multiplica en proporción geométrica. Si las sociedades operan como inmensas redes sin límites definidos, sus transformaciones deben considerarse a partir de comparaciones entre situaciones relativamente semejantes, aunque provengan de contextos muy diferentes. Frente a la historia de la sociedad se abre camino una sociología histórica comparada.[40]

La crítica a la concepción marxista y en especial a su concepción de la historia

La crítica a la concepción europea clásica de la historia no

puede ahorrarse la contraposición con Marx y el marxis-

mo. Hemos visto que la construcción de la categoría de

se permit

tiempo es esencial a la escritura de la historia como saber;

esta categoría la encontramos también en Marx y Engels,

40 Véase al respecto Charles Tilly, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza, 1991.

en sus primeros textos, cuando señalan que «tan pronto como se expone este proceso activo de vida [que constituye la historia] ésta deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas».41 Eso supone que se mantiene la idea de la historia como un trazado que expone «el proceso activo de vida» por medio del cual los seres humanos reproducen su vivir en unas condiciones materiales dadas.

Se deja a un lado la concepción volteriana y hegeliana que atribuyen la acción histórica al «espíritu» humano; se deja también a un lado la idea de que ese proceso tenga un valor pragmático-político tendente a la realización de ideal al-

guno de humanidad. Se denuncia la tesis de la desigualdad entre las razas. Pero se mantiene la idea de que los colectivos humanos construyen su propio devenir y que éste, siendo un proceso, o un entretejerse de procesos varios, tiene una lógica de desarrollo que es posible descubrir por medio de la investigación. En la medida en que estos procesos son reductibles a una cierta unidad se mantiene la categoría de «tiempo histórico».

Sabemos también que Marx y Engels desarrollan una concepción de la historia que suelen llamar «análisis materialista de la historia»; esta concepción puede ser interpretada, erróneamente en mi opinión, desde moldes hegelianos, en tanto considera la historia en su totalidad como un largo proceso de construcción de las relaciones humanas, organizado en periodos sucesivos. Pero no tiene carácter teleológico, más allá de la insistencia en que una revolución de envergadura debe ser obra del proletariado. Aun así, es cierto que comparte con otras corrientes

©

de pensamiento un profundo eurocentrismo, que dificulta pensar en vías alternativas a la propia historia europea o

opia

tal vez, que hace de la historia europea el hilo principal de

e la c

la narración. Nos topamos de nuevo con el problema del

eurocentrismo y el hecho, trágico para la intelectualidad

se permit

europea, de que esta tradición esté ligada casi indisoluble-

mente a la historia del capitalismo.

41 K. Marx, *Ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 27.

En su combinación con el enfoque positivista de la evolu-

ción social, predominante en la recepción del marxismo

en la Segunda Internacional, esta cuestión se convirtió en

prioritaria y reafirmó una estrategia política de interven-

ción paulatina, que colocaba las acciones revolucionarias

en una especie de hilo histórico predefinido, ordenándo-

las entre aquellas que eran prioritarias e inmediatas —la

revolución social—, y aquellas otras «que podían espe-

rar» y que correspondían con todas las demás, en especial

las transformaciones que afectaban a capas que no eran

consideradas directamente obreras como las mujeres, los campesinos, los pueblos colonizados, las cuestiones de género y sexualidad, y otras.

La cuestión suscita enormes problemas a la hora de enfrentar la historia de los movimientos en los países coloniales. Sus luchas y sus vocabularios no caben en el esquema de la historia europea; las dificultades surgen inmediatamente al usar los conceptos de Marx. Este problema constituye el núcleo de la crítica que desarrollan los Estudios Subalternos y en especial el historiador Dipesh Chakrabarty. En su obra *Provincializing Europe* (equívocamente traducida al castellano como *Al margen de Europa),* enfoca lo que denomina el historicismo de la historiografía europea, compartido en su opinión por Marx y por el marxismo.

El punto de partida consiste en señalar que el esquema estrictamente lineal con el que el marxismo más clásico leyó la historia, imponía a las luchas de los países colonizados un compás de espera. En tanto no llegaran al grado de desarrollo que haría posible una revolución, ya fuera burguesa o socialista, sus esfuerzos políticos estaban condenados al fracaso. Aún en el caso de triunfar, el triunfo

©

sería peor que el fracaso mismo, ya que sistemas demo-

opia

cráticos formales en manos de capas populares de baja

e la c

formación y con estructuras socioeconómicas poco desa-

rrolladas provocarían todo tipo de desmanes. Se da pues

se permit

la circunstancia de que el historicismo europeo, que traza

una determinada secuencia temporal para los aconteci-

mientos históricos, es coetáneo del colonialismo y obliga a

los pueblos colonizados a una larga espera.

100

La bárbara Europa

Ahora bien, el texto se esfuerza en mostrar cómo en las luchas anticoloniales se rompe ese rígido hilo. Esas luchas reclaman un «ahora ya» que desencadena fuertes movimientos anti-imperialistas, aun cuando su expresión recurra a formas que fácilmente han sido criticadas por estudiosos eurocéntricos como arcaicas, prepolíticas, espiritualistas o de otro tipo. Tal posición no sólo plantea

el problema historiográfico de cómo interpretarlas, sino la cuestión epistemológica más amplia de ser capaces de comprender cómo sus propios sujetos las vivían, de qué sentido daban a sus luchas, lo que rompe la unilateralidad de la comprensión histórica desde un punto de vista pretendidamente privilegiado que interpreta la historia como un proceso continuado y sucesivo.

Un marxismo excesivamente apegado a la letra se encuentra así ante dos problemas, que reaparecen en algunos autores latinoamericanos. Primero, cómo se pueden aplicar las herramientas del análisis de Marx a una sociedad mayoritariamente campesina, cuando el campesinado era considerado por él como «la cuna de la reacción» y la clase obrera, presunta protagonista de la historia, era minoritaria. Y segundo cómo se alcanza a interpretar las visiones y los discursos de los movimientos anticapitalistas que usan un vocabulario no económico y apegado a tradiciones reacias a su traducción a los términos de los «intereses económicos». Cuando en este segundo punto se actualizan las tradiciones religiosas que han sido repudiadas por el pensamiento europeo secularizador,

la incomprensión puede ser manifiesta y alcanzar proporciones gigantescas. No quiero con eso poner en tela de juicio las afirmaciones de algunos intelectuales lati-

noamericanos, autodenominados marxistas. Antes bien, quiero llamar la atención sobre el hecho de que algunos

de ellos se permitan despreciar acciones populares de

masas en virtud de que, supuestamente, poseen un mejor conocimiento del decurso histórico. Justamente el desafío

teórico para el/la intelectual contemporáneo/a es situarse en un punto que le permita comprender o al menos acercarse, a movimientos históricos amplios y confusos que no responden nítidamente al «interés de clase» visto de forma reductiva. Ese interés reducido es precisamente la

forma de mantener la dominación general en un mundo extraordinariamente segmentado.

Como señala acertadamente el intelectual y político boliviano Alvaro García Linera, la interpretación de la historia como un proceso lineal con sus etapas sucesivas no es sólo un problema teórico, es también una cuestión política puesto que minusvalora la capacidad política activa de las masas campesinas y la propia transformación de las comunidades:

La caracterización como «feudal» de las relaciones comunitarias esenciales de la producción campesina, en el caso de Bolivia y de otros países del mundo, donde prevalecieron formas transformadas de comunitarismo, incluso en medio de relaciones capitalistas, siempre ha llevado a desconocer el papel y las tendencias revolucionarias de las masas comunitarias, que sólo son vistas como residuos feudales que deben dar paso al «pujante capitalismo», convirtiéndose así, estos teóricos del feudalismo, en pregoneros al servicio del capitalismo, que no sólo niegan el papel revolucionario de la comunidad frente al capitalismo, sino que también le restan al proletariado la fuerza esencial: el campesino comunitario, sin el cual la revolución en países agrarios como el nuestro es imposible..42

Pues bien, para Chakrabarty la historiografía de matriz eu-
ropea, incluida la marxista, no sólo tiene dificultades para
integrar el relato de las luchas de las poblaciones coloni-
zadas, sino que en su estructura misma, es una disciplina
predominantemente europea, cuyo objeto preferente es
Europa, incluso cuando trata de otros países y continen-

©

tes cuya historia subordina a la europea. Pero Europa es

opia

casi tanto como decir un ente imaginario, una especie de

e la c

hiperreal, cuyos contornos son difusos, especialmente en
épocas en las que las luchas interimperialistas entre los

se permit

Estados europeos eran moneda corriente. El proyecto de
«provincializar Europa» que da título al libro, se esfuerza
en resituar la historia europea y acabar con esta especie de

42 A. García Linera, *La potencia plebeya*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 37.

Europa hiperreal que sigue funcionando como referente

abstracto de la historia en general.[43]

Dicha historia ha construido un «tiempo único» que caracteriza la cultura europea, especialmente a partir de la conquista de América, pero que se desarrolla de forma exponencial a partir del siglo XVIII. Ya hemos dicho que otros estudiosos descoloniales insisten en que sólo hubo un espacio y un tiempo global únicos a partir de ese momento, porque sólo entonces, por vez primera, se estableció un engranaje que unificaba en un único sistema de control mundial —el del capitalismo incipiente— el conjunto de las poblaciones mundiales, clasificadas acorde al prejuicio racial. Como hemos visto esto resulta constatable cuando observamos cómo este tema aparece, desde la relativa ausencia del problema del sujeto y de la mirada histórica en pensadores del siglo XVII y de comienzos del XVIII como Spinoza, Hobbes e incluso Descartes, hasta su triunfo definitivo en los ilustrados y los pensadores posteriores, entre otros Voltaire o el propio Goethe.

Ahora bien, la «mirada histórica», como dirá Chakrabarty, se caracteriza por distorsionar el presente al construir un tiempo inicial en el que se colocan aquellos

acontecimientos o relaciones que parecen no adecuarse al «momento histórico presente», cuando en realidad son rabiosamente simultáneas. Así por ejemplo, relaciones de esclavitud o servidumbre son caracterizadas como

43 Frederik Cooper, historiador de profesión, critica a su vez esta consideración en tanto excesivamente ahistórica, ya que no tiene en cuenta las voces discordantes dentro del propio marco europeo y en tanto prescinde de ubicar su crítica en su correspondiente tiempo y

lugar. Para él «provincializar Europa» debería incluir, por el contra-

rio «un examen tanto de los límites como del poder de la dominación europea, de la desigualdad y los conflictos dentro de la propia Eu-

ropa; tendría que estudiar los sistemas de poder y representación en interacción unos con otros y no presuponer la centralidad de la Eu-

ropa moderna como punto de referencia ni dejar de lado el análisis del poder tal como realmente se ejercía». «Postcolonial Studies and the Study of History» en Ania Lomba, *Poscolonial Studies and beyond*, *op. cit*, p. 412-416. Para un análisis más matizado véase Sandro Mezzadra, «Temps historique et sémantique politique dans la critique postcolonial», *Multitudes,* núm. 26, 2006, pp. 75- 93.

relaciones premodernas, propias de sociedades atrasadas y no plenamente capitalistas, cuando, como señala el propio Aníbal Quijano, «en América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial [...] del mismo modo que la servidumbre impuesta a los indios, inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad para servir a los mismos fines, por ejemplo, para producir mercancías para el mercado mundial».44 Luego en ningún momento pueden considerarse residuos de una situación anterior: son estrictamente coetáneas del inicio del capitalismo y establecidas en el seno del mismo.

La misma concepción encontramos en Eric Williams. En su extraordinario trabajo *Capitalismo y esclavitud* muestra con detalle como esta última formó parte indisoluble del empuje inicial del capitalismo, proporcionando un acopio de capital que encontraría luego un empleo, todavía más productivo, con la Revolución industrial. «El azúcar, el tabaco y el algodón requerían la gran plantación

y hordas de trabajadores baratos. [En estas condiciones] la esclavitud fue la solución histórica al problema de la mano de obra en el Caribe».45 La esclavitud en el capitalismo no tiene nada que ver con un residuo histórico de formaciones precapitalistas sino que, en el mundo colonial, fue estrictamente una innovación capitalista propiamente dicha, tanto por la amplitud que adquirió como por el momento histórico en el que se recurrió a ella.

La estructura de un tiempo histórico universal con su periodicidad, que permite ubicar determinadas relaciones en un *antes*, *durante* y *después* tendrá, por tanto, que ser to-

©

talmente revisada. En este empeño, Dipesh Chakrabarty

opia

propone distinguir en Marx dos tipos de «historia», para

e la c

lo cual y en cierta medida como una especie de previo, tiene que detenerse en analizar el «concepto de trabajo

se permit

abstracto».

44 A. Quijano, «Colonialidad del poder...», *op. cit.*, p. 219.

45 E. Williams, *Capitalismo y esclavitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011, pp. 53 y 60.

El concepto marxista de trabajo abstracto

El concepto de trabajo abstracto ocupa un lugar central en la obra de Marx y ha sido objeto de diversas lecturas, desde la de Adorno, que lo considera un concepto básico para poder pensar en transformaciones sociales en las que el trabajo ha perdido cualquier característica concreta ligada a las condiciones propias de un sistema productivo, a la lectura de Antonio Negri, que lo contrapone al «trabajo vivo». Pero además el trabajo abstracto es, en la teoría de Marx, el constituyente del valor de las mercancías, por lo que es inseparable de toda la cuestión de la alienación y el fetichismo. Para algunos autores, como los teóricos pertenecientes a la revista alemana *Krisis*, este sigue siendo el rasgo predominante en el capitalismo contemporáneo, en el que priman la mercancía y el dinero. Por tanto, el análisis de estos fenómenos es prioritario frente a cualquier otro. Sólo poniendo en cuestión el fetichismo de las

mercancías se abre el camino a una transformación social. Chakrabarty adopta otra posición. No lee el «trabajo abstracto» como una substancia, ni siquiera como una energía que pueda reducirse a un *quantum*, ni como un segmento de «tiempo durativo» de la actividad laboral, que es lo que se expresa en el valor de la mercancía, sino «como un algo performativo y disciplinario». El concepto de «trabajo abstracto» permite «organizar la vida bajo el signo del capital al actuar *como si* el trabajo pudiera abstraerse efectivamente de todos los tejidos sociales en los que siempre está inmerso y que tornan concreto todo trabajo particular».[46] Pero el «trabajo abstracto» es siempre «trabajo vivo», actividad laboral desarrollada temporal-

mente. En su vitalidad está el exceso que el capital siem-

pre necesita pero que no puede domesticar con todas sus

medidas disciplinarias. El carácter vivo del trabajo hace que siempre esté conectado a otras formas de vida y sos-

tiene su resistencia.

46 D. Chakrabarty, *Provincializing…*., p. 54.

Esta consideración acentúa el carácter despótico del régimen del capital. En efecto, en la obra de Marx se produce un desplazamiento en estas categorías que le permite pasar del antagonismo entre «capital en general» y «trabajo en general o trabajo abstracto», que estructura el antagonismo entre capital y trabajo en su dimensión objetiva en los *Grundrisse*, al concepto de «trabajo abstracto» como «gasto de fuerza de trabajo» y por tanto como formador de valor en *El capital*. El «trabajo abstracto» corresponde ahora al consumo de la fuerza de trabajo de los trabajadores por el capital y, por consiguiente, presupone la reducción de la capacidad laboral productiva del trabajo, que ahora ya sólo podrá materializarse en las vías establecidas para ello en la configuración técnico-capitalista de la producción.

A su vez, en los *Grundrisse,* Marx había dado considerable importancia a la categoría de «trabajo vivo», categoría

que Antonio Negri recupera en su interesante tratamiento de la cuestión.[47] En aquel texto, «trabajo vivo» corresponde al trabajo en tanto que actividad laboral creadora de riqueza, centrada en las capacidades y habilidades de los trabajadores y que forma parte, por tanto, de su mundo de vida. Esta capacidad está ligada a la corporalidad viva del trabajador y es inseparable de ella. En este sentido, el trabajo es expresión de las capacidades de los seres humanos en su interrelación con la naturaleza, la cual, a su vez, les permite producir lo necesario para su subsistencia. En sociedades no capitalistas esta capacidad, en vez de estar subsumida en el orden capitalista, está ligada al tejido de la subsistencia y a formas por lo general comunitarias de producción del sustento. La destrucción de este tejido es

condición indispensable para el triunfo de la producción capitalista aunque, como señala Chakrabarty en el texto

antes citado, este tejido se renueve constantemente y no

sea fácil destruirlo completamente para substituirlo por

se permit

el orden capitalista. Este va a intentar organizar todas las esferas de la vida, pero va a chocar repetidamente con la resistencia que le oponen poblaciones que cuentan con

47 A. Negri, *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001.

formas de protección colectiva o comunitaria relativamente potentes.48

Un aspecto colateral de esta cuestión pero extraordinariamente importante pasa por recordar con Foucault, que la instauración del tiempo liso y evolutivo propio del régimen capitalista va ligado a la introducción de las disciplinas que pautan los gestos, las posiciones y el decurso del trabajo —aunque no sólo de éste, pues también se emplean en las escuelas y en los ejércitos—. Estas construyen de este modo una subjetividad acorde con ellas, inserta en una periodicidad que presupone ese tiempo continuo. De este modo, arguye Foucault, el «progreso de las sociedades y la génesis de los individuos modernos» quedan soldados el uno con el otro, como elementos de una ma-

cro y una microfísica del poder que integra la dimensión temporal en los controles y las prácticas de la dominación. Esa historicidad está vinculada al modo del poder moderno-colonial, algo que resulta evidente en los análisis desestructuradores postcoloniales. Las disciplinas contribuyen a pautar un desarrollo personal y a construir una agenda individual pero, por medio de una antropología que utiliza constantemente la analogía entre la historia personal y la colectiva, traslada ese mismo tiempo al conjunto social. Las metáforas sobre el «nacer, vivir, desarrollarse y morir» de las naciones que encontramos, entre otros, en los pensadores ilustrados y en la filosofía hegeliana de la historia no son en absoluto inocentes.[49]

De este modo, si bien a lo largo de todo el periodo ilustrado la historia de las sociedades se desgaja, por un lado, de la historia religiosa y, por otro, de la historia natural, lo hace acentuando la semejanza entre el decurso vivo

del individuo y el pretendido desarrollo de la colectivi-

dad, pensada en analogía con el primero. La metáfora del

e la c

se permit

48 Para un análisis más extenso de la discusión en torno al «trabajo vivo», véase mi artículo «Autonomía y subjetividad. Por una lectura crítica de algunos textos de Antonio Negri», en *Youkali*, núm. 5, 2008; accesible en internet www.youkali.net.

49 Véase M. Foucault, *Vigilar y castigar*, en especial los apartados sobre las disciplinas, México DF., Siglo XXI, 1976, pp. 139-174.

«cuerpo social» expresaría esa semejanza, que alcanza un más alto grado cuando se une a una específica jerarquización de sus funciones traduciendo la diferencia de funciones en el propio cuerpo. La teoría de las razas y de sus diversas «funciones» se vincula explícitamente con ello. Así no es extraño que, surgida en ese contexto, la categoría «trabajo», modelada sobre el trabajo abstracto, no recoja la riqueza de la actividad laboral entre trabajadores de otras culturas, ni tenga en cuenta las connotaciones rituales interconectadas con la propia actividad. Cuando los trabajadores indios honran sus herramientas de tra-

bajo, como era costumbre antes de empezar la jornada o en sesiones festivas, reafirman un carácter «espiritual» del trabajo que no es decible en aquel término. Pero esas prácticas, así como las connotaciones del término, no deben interpretarse como un anacronismo o como un legado de tiempos pretéritos sino como un aspecto constitutivo del modo de percibir la actividad laboral misma en sociedades no totalmente subsumidas en el sistema capitalista.

Historia 1 e historia(s) 2, o historia del capital e historia de las poblaciones

Esta diferencia se dobla de la diferencia establecida entre lo que Chakrabarty llama «historia 1» e «historia(s) 2». La historia 1 es la que podríamos llamar «historia del capital», la «historia que el capital plantea como suya», es decir el proceso en el que un sistema capitalista ya asentado se reproduce cíclicamente; mientras que la(s)

«historia(s) 2» es (son) la(s) que se encuentra. Ahora bien

esa(s) «historia(s) 2» no es (son) sólo algo externo al capi-

tal mismo, sino algo que interrumpe su constante fuerza de reproducción. La «historia 2» no es una alternativa,

se permit

ni un otro dialéctico, es aquello que el trabajo vivo lleva consigo y de lo cual no todo es incompatible con el capital. Toda forma de historia, sostiene, es siempre un compromiso entre la «historia 1» y «la historia 2», pues «una forma no-histórica de capital es un concepto universal» y

«un capital no-global puede representar la lógica universal del capital», pero no así cualquier capitalismo histórico, que es siempre una forma no conceptual de combinación de las dos. A su vez la «historia 2» no es una sola, ya que las diversas sociedades que se han topado con el capitalismo en su proceso de expansión, tienen características y ritmos distintos.

Podríamos añadir algo a este análisis: si bien la «historia 1» no se corresponde con la historia europea *desde la perspectiva intraeuropea*, pues los poderes capitalistas están desigualmente repartidos en la región y compiten entre

sí, y además el ejercicio de su poder está enfrentado a resistencias locales y de clase, en cuanto a su poder colonial, o sea *visto desde las colonias*, la «historia 1» o «historia del capital» se corresponde con el proceso de expansión de la economía europea, de la constitución del sistema-mundo centrado en las potencias imperiales europeas y sustentado en la cultura universalista de matriz europea. Es este proceso el que da consistencia a aquella «Europa hiperreal» de la que hablábamos anteriormente y que desde Europa resulta invisible. Ilustra el modo como una «historia local», en este caso la de una región mundial llamada Europa, se convierte en «historia global» (Mignolo), dado el lugar central que la región ocupa en el sistema-mundo. Esa preeminencia geopolítica y económica será traducida en el lenguaje legitimador como preeminencia de la labor civilizadora europea y no como el ejercicio de un dominio imperial. A la inversa, introducir la(s) historia(s) 2 en el contexto europeo, tal vez sacaría a la luz los procesos subalternos en la propia Europa, que han sido ocultados y silenciados por la historiografía dominante.

Al analizar el colonialismo, Amílcar Cabral hace in-

opia

tervenir también esa duplicidad (o multiplicidad) de las

e la c

historias. Escribe: «El colonialismo puede ser considerado

como la parálisis, o la desviación o incluso como un alto en

se permit

la historia de un pueblo en aras de la aceleración del desa-

rrollo histórico de otros... Habitualmente los colonialistas

dicen que fueron ellos los que nos introdujeron en la his-

toria; pero ahora vemos que no fue así. Nos hicieron aban-

donar la historia, nuestra historia, para seguir el progreso

de su historia. Ahora, al levantar las armas para liberarnos

[...] queremos volver a nuestra propia historia».50

Estas consideraciones llevan al historiador postcolonial

a replantear el concepto de «tiempo histórico». De modo

análogo al tiempo físico, el tiempo histórico aparece ante

el historiador como un tiempo vacío y homogéneo, conti-

nuo y desdivinizado en el que se ordenan los eventos, unos

detrás de otros, bajo la suposición de que cualquier evento puede colocarse en ese tiempo, incluso aunque la colectividad de la que se trata no tuviera esa concepción del tiempo. En ese caso habría que traducir el tiempo concreto de la comunidad estudiada, al tiempo general de la historia. Pero esa hipótesis de un tiempo vacío no tiene nada de natural, corresponde a una construcción cultural específicamente europea, caracterizada por la construcción de «universales». Los universales son aquellos constructos teóricos que permiten comparar concretos distintos, reduciéndolos a una plantilla común. En este caso, trazando una línea en la que unas formas se ordenan *antes*, *al tiempo que* o *después de* otras. La comparación se establece en relación con la colocación que reciben en una narración que maneja ese tiempo general. Ubicando esas consideraciones en las reflexiones anteriores, podemos decir que ese tiempo será construido solamente a partir de la emergencia del primer sistema-mundo que reubica los diferentes espacios-tiempos de las poblaciones hasta entonces conocidas en un único esquema, ese que los autores de la teoría de la colonialidad denominan sistema-mundo eurocéntri-

co de la primera Modernidad.

Asimismo, si tenemos en cuenta el surgimiento de la

historiografía moderna en pleno periodo ilustrado, vemos claramente cómo en sus primeros autores, entre otros en

Voltaire, va acompañada de una filosofía de la historia que construye dicho tiempo único y que ya hemos ana-

lizado. Como se ha expuesto reiteradamente, la historia traza siempre un relato del pasado a partir de un presen- te. O, como señala el gran historiador Fernand Braudel,

50 A. Cabral, *Toward Final Victory*, p. 63, cit. por B. Parry, p. 89.

el historiador tiene la gran ventaja de que, al analizar el pasado, ya sabe cuáles han sido las líneas prioritarias y cargadas de efectos, en tanto está situado en el momento posterior desde el cual analiza dicho pasado.[51] Es como si nos contara una historia cuyo desenlace ya conoce, y

como si a partir de este punto, lanzara una prognosis hacia el futuro que pretendiera encajonarlo en marcos prefijados por su pasado-presente.

Frente a ese modelo unificador, Chakrabarty propone el que llama «modelo de la traducción». Las narraciones históricas, siendo narraciones del pasado, están todas situadas en un tiempo presente, que es el tiempo de la narración, a partir del cual establecen *su* pasado, o sea *ese* pasado para *ese* presente. Pero esas narraciones, aunque diferentes, son simultáneas y plurales. La «mirada histórica» consiste en ver lo que es simultáneo como si fuera pretérito, construyendo una secuencia que lo aleja de sus efectos. Así por ejemplo en la medida en que se califica algo como «precapitalista», lo que se está indicando es que mantiene una relación de «historia 2» con la «historia 1», es decir que interrumpe el proceso de reproducción del capital y lo lleva hacia otro sitio. Decir que es precapitalista es asumir de antemano que esta deriva no puede llevar muy lejos, pues en cierta forma está precondenada por la historia misma. Pero entonces la historia de los sujetos subalternos no es solo una historia de las resisten-

cias, sino más bien una historia de las interrupciones que
da voz a otro nudo de relaciones que interfiere la relación
capital. Las historias subalternas o de los grupos minori-
zados son narraciones de otras posibilidades que todavía
no se han cerrado. Y en tanto que muchas veces son na-

rraciones de luchas que fueron vencidas, resurgen como
interrupciones del tiempo victorioso y como llamadas a

otras alternativas que efectivamente se dieron. Su derrota

no aniquila su existencia.

Así, la crítica historiográfica desarrollada por Chakra-
barty en su libro, cuya primera edición data del año 2000,

51 Véase especialmente F. Braudel, «El imperialismo de la historia» en *Las ambiciones de la Historia*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 127-146.

aporta una visión desde lo postcolonial que no es habitual
en las críticas que provienen de autores europeos o esta-

dounidenses. Se inclina por un modo de hacer historia que se enfrenta a ella como a un enorme depósito de recursos en el que cabe escoger varios posibles. Ello plantea la necesidad de complejizar el «tiempo histórico», pues siempre habitamos a la vez diferentes tiempos, cuyo decurso no es cronológico de tal modo que vivamos en el presente, con restos del pasado y anticipaciones del porvenir, sino que trazamos un zigzag continuo del presente al pasado y al futuro debido a la capacidad de rememoración y de anticipación propia de los seres humanos. El historiador está situado en este vaivén, de modo que su vinculación a la dimensión políticamente orientada de la historia es mayor y al tiempo mengua el desinterés cientificista propio del mero observador. En tanto que práctica intelectual específica, la tarea de historiar está también situada.

Por mi parte estoy de acuerdo con su crítica en la necesidad de romper la línea dura y reductiva de un único tiempo histórico heredado de la Ilustración, pero creo que, por eso mismo, es importante deshacer los nudos de las temporalidades que abren las posibilidades que en cierta forma siguen estando disponibles. Abandonar

el historicismo típico de la cultura europea y el prejuicio cientificista nos obliga a dejar de pensar la política como un futuro a advenir, resultado de su génesis en el pasado, para abordarla a partir de la idea de que los devenires temporales son abiertos y no están predeterminados por sus pasados. En este espacio situado podemos rememorar un pasado que nunca fue tan monolítico y anticipar un futuro que deseamos distinto.

©

Así, frente a la ansiedad ante los procesos colectivos

opia

que se traduce en la necesidad de situarlos en un tiempo

e la c

marcado por su pasado, lo que implica la construcción de ese propio «pasado», Chakrabarty nos propone que tra-

se permit

temos el estudio de los acontecimientos pasados como un repertorio de elementos que nos hablan de otras posibilidades y que nos enseñan a ver el presente como un «irreductible no-uno» atravesado por la dualidad antes mencionada de «historia 1» e «historia(s) 2». La primera

es la historia «del» capital, de su proyecto, y en la medida en que está encarnado en las metrópolis imperialistas, la historia europea; la segunda, fragmentos de lo que será, pues ya hemos visto que cualquier sistema histórico es siempre una combinación de ambas. *Provincializar* Europa significa mantener la tensión entre ambas, entre la narrativa universal del capital y las distintas formas de ser y vivir de los humanos. Como ya hemos dicho, el porvenir será una combinación extraña y tal vez monstruosa de las dos líneas.

3. La crítica al marxismo

La relación de las teorías postcoloniales y descoloniales con el marxismo es compleja. Históricamente esta tradición forma parte de sus raíces, pero esto no impide que la sometan a una dura crítica. Rechazan de plano el

marxismo fuertemente economicista de la tradición socialdemócrata y reniegan del marxismo propio de los partidos comunistas ligados a la Unión Soviética. En los autores más cercanos al postmodernismo este rechazo comparte la crítica de Lyotard de los grandes relatos. Y los más culturalistas parecen olvidar incluso el carácter económico del capitalismo.

Cronológicamente existió una fuerte presencia del marxismo en el mundo colonial durante la década de los años veinte del siglo pasado, cuando se formaron los partidos comunistas en diversos países, como India, China, Tailandia, Indonesia, Sudáfrica, Bolivia, Perú, Chile,

Cuba, Nicaragua y México. Esta primera oleada, inserta

en la Internacional Comunista, fue seguida, en la década

de los treinta y los cuarenta, por la aparición de organizaciones trotskistas, ya inmersas en el conflicto entre comu-

nistas que caracterizó aquellos años.

Desde el punto de vista temático, el marxismo fue también fuente de inspiración en el origen de esta corriente; y esto no sólo por los debates de los historiadores de la escuela de los estudios subalternos y por la influencia de

los maestros anglosajones de la historia social, tales como Eric Hobsbawm o Edward Thompson, sino también por la importancia que adquieren los trabajos de intelectuales destacados de las entonces colonias, pioneros en el cuestionamiento del colonialismo, tales como Aimé Césaire y Frantz Fanon. Entre ellos encontramos ecos e influencias del marxismo existencialista de la última fase de Jean Paul Sartre, con su fuerte crítica al marxismo-leninismo y a otras formas ortodoxas de marxismo.

Otra influencia interesante es la ejercida por el surrealismo, presente en algunos literatos, poetas y militantes políticos como Aimé Césaire en Martinica; en la época esta corriente literaria se vinculaba a posiciones anti-burguesas que compartía con los marxistas. El hecho de que

algunos de los intelectuales más destacados fueran también dirigentes políticos y estuvieran adscritos a posiciones permeadas por la teorización marxista y por sus herramientas discursivas, expresa la fuerza cultural de este pensamiento durante aquellos años. Esta situación hace aún más reductiva la expresión de Perry Anderson, cuando señala que la característica del marxismo occidental es haber perdido aquella confluencia entre teoría y práctica revolucionaria que caracterizó el primer marxismo, sin tener en cuenta que esa confluencia se mantenía en importantes regiones del globo más allá de Europa. Es lo que ocurre en los territorios coloniales sumidos, durante esta época, en las luchas por la liberación nacional cuya inspiración es en muchos casos marxista.

Podemos pues diferenciar dos vías por las que los teóricos de la colonialidad entroncan con la tradición marxista: una, la de los autores inmersos en las luchas

por la liberación nacional y, otra, la de algunos de los

actuales autores postcoloniales de inspiración marxista,

e la c

todo ello sin que exista una continuidad fácil entre unos y otros. El final fallido de las luchas de liberación explica,

se permit

al menos en parte, la desconfianza de esos autores ante aquellos precedentes. En cierto modo, la relación con el marxismo es un problema abierto en el propio seno de los estudios postcoloniales y descoloniales, que tiene que ver con el hecho de que se otorgue mayor relieve al carácter

cultural (eurocéntrico) del capitalismo o a su entramado socio-económico, así como con la relación de los intelectuales post y descoloniales con las teorías y la intelectualidad europea.

El debate con el marxismo tiene que ver también con la historia reciente de los antiguos países coloniales, y en general con todo el proceso de descolonización. Durante las décadas de 1950 y 1960, dichos procesos fueron exitosos gracias a la combinación de distintos elementos. Robert C. J. Young cita los tres principales: el éxito en las luchas po-

pulares contra las potencias coloniales al que ayudaron activamente tanto la Unión Soviética como China y Cuba, la debilidad de aquellas potencias tras las dos guerras mundiales y el empuje de EEUU que veía en el predominio de los países europeos un freno a su propia expansión.[1] Sin embargo, la descolonización no dio los frutos esperados; se mantuvo el sistema global de poder económico. A pesar de ser políticamente soberanos, estos países siguieron incluidos en las relaciones de dependencia de la economía global, lo que tenía su traducción en nuevos organismos políticos globales tales como el FMI (Fondo Monetario Internacional), la OTAN (Organización del Atlántico Norte, de carácter militar) y otras. Se introdujo entonces el término *neocolonialismo* para designar esta nueva situación. El postcolonialismo es una respuesta que intenta teorizar a partir de los propios sujetos colonizados y la experiencia de sus luchas, haciéndose eco de ese pasado, al que critica a fin de visualizar nuevas formas de intervención en el complejo tablero mundial.

El final fallido de estos movimientos o mejor dicho el hecho de que la liberación nacional y la conquista de la

soberanía territorial fueran contemporáneas de la instau-

ración del tipo de capitalismo globalizado y neocolonial,

al que me he referido anteriormente, puede explicar la desconfianza de algunos autores postcoloniales frente al

marxismo. En este punto coinciden con las críticas post-modernas y, a mi modo de ver, comparten con esta co-rriente ciertos prejuicios.

1 R. C. J. Young, *Poscolonialism*, *op. cit.*, p. 44.

Tal vez el más importante, dadas sus consecuencias, sea el de privilegiar aquella pre-concepción de la historia que, sin duda, se encuentra en Marx y en especial entre los marxistas, tanto socialdemócratas como marxistas-leni-nistas y según la cual el marxismo se reduce a una teoría de la historia, relegando a segundo plano el análisis del capital, cuestión central en el análisis de Marx. Eso permi-

te reducir el marxismo a un «gran relato» como hicieron Lyotard y Vattimo sin preocuparse de mucho más.

La crítica podría estar justificada frente a la versión más escolar del marxismo que lo define como «materialismo histórico», acompañado de un complementario «materialismo dialéctico». Esta versión, resultado de la codificación del marxismo por obra de Stalin, fue moneda corriente en las escuelas de los partidos comunistas, prácticamente desde su fundación, lo que explica la extraordinaria difusión de la doctrina a pesar de la importancia parcial que tiene en el conjunto de la obra de Marx. Sin embargo, nos exige revisar críticamente la herencia del marxismo-leninismo (estalinismo) y no tomarlo literalmente como la única versión del marxismo.

Marx y las colonias

En este debate conviene tener en cuenta que, en las posiciones adoptadas por los autores postcoloniales sobre Marx y el marxismo, ocupa un lugar de importancia especial el tratamiento que Marx dio al colonialismo. El caso más notorio es justamente la cuestión del colonialismo británico

en la India, al que dedicó varios artículos en el *New York Daily Tribune*. Estos artículos contienen aseveraciones que

opia

están en la base de la crítica postcolonial, empezando por

e la c

la del propio Edward Said. Este autor reproduce algunos

se permit

de los párrafos más crueles y desconsiderados de las crónicas periodísticas de Marx, como el famoso texto de 1853:

Por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas

decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo cada uno de sus miembros va perdiendo a la vez sus viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo

oriental; restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica. […]

Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer sus intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución.[2]

Es interesante señalar que Said se fija en el final del texto, cuando Marx cita un poema de Goethe, el *Westöstlicher Diwan.* Esta acotación le permite afirmar que la concepción que Marx tenía de Oriente estaba prefigurada por los propios relatos europeos sobre Oriente, y en especial por el orientalismo alemán de base romántica, es decir por el conjunto de textos y por el discurso que ha definido

«Oriente» como un espacio atrasado destinado a ser un dominio de Occidente. En este sentido, tampoco Marx habría desafiado el eurocentrismo dominante y su orientali-

zación de Oriente.

En lo que sigue no se trata de discutir las afirmaciones de Said ni de hacer perdonar a Marx su intransigencia y

2 «La dominación británica en la India», 10 de junio de 1853, MEW, vol. 12, p. 125 [hay ed. cast. de algunos artículos en: Karl Marx, *Artículos periodísticos*, selección, introducción y notas de Mario Espinoza, Barcelona, Alba editorial, 2013]. Citado en E. Said, *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002, pp. 214 y ss.

su parcialidad, sino de intentar situar esas afirmaciones en su propio contexto y en la evolución del propio pensamiento del teórico socialista.3

Marx dedicó varias series de artículos periodísticos a

la cuestión india. Una primera comprende los artículos publicados entre mayo y julio de 1853, a raíz de la renovación de la Carta reguladora de las relaciones del gobierno inglés con la Compañía de las Indias Orientales. La segunda, entre 1857 y 1858, surge a raíz de la rebelión de los soldados indios (cipayos) en la India y las guerras de los ingleses con Persia y China. Entre medias se sitúa el incipiente desarrollo de las tesis sobre el llamado «modo de producción asiático», al que volveremos posteriormente.

En la primera serie de artículos, la cuestión se centra en la renovación de la Carta de la Compañía de la Indias Orientales, que se discutía entonces en el Parlamento y cuyos entresijos Marx disecciona en vivo. Con su característica mordacidad se entretiene en contarnos que en la India existe una situación *de facto*, en virtud de la cual la Compañía de las Indias Orientales, compañía privada, detenta la soberanía sobre nada menos que 150 millones de personas.

No ahorra sus juicios demoledores sobre la política de la Compañía así como sobre sus efectos para la población india. Señala que su irrupción en la historia de la península ha supuesto la destrucción del mundo tradicional, sin

aportar nada nuevo, y que ha ocasionado un aumento de la miseria sin igual. La política británica ha continuado y empeorado lo peor del «despotismo» tradicional sin ninguna de sus ventajas. Ni siquiera se ha preocupado de las obras públicas que, en su opinión, constituían la razón de

ser del despotismo antiguo.

Para su expansión, la Compañía se ha servido de un

doble juego: endeuda a los príncipes y reyes para luego, cuando las deudas resultan impagables, apoderarse de sus

tierras y de sus recursos o enfeudarlos, imponiéndoles un

3 Para una crítica pormenorizada de este pasaje de la obra de Said véase Ajaz Ahmad, *In theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992, cap. 6.

tributo en dinero y hombres. Así se ha formado un ejército de nativos bajo mando de oficiales británicos. Esta estra-

tegia, sostiene Marx, ha incrementado los conflictos entre grupos étnicos y territoriales, potenciando las guerras entre ellos, al tiempo que se armaba un ejército bajo mando británico con el que se apoyaba a unos o a otros. En este conflicto han intervenido también las otras potencias europeas con intereses coloniales, en especial los franceses, cuya Compañía de las Indias Orientales era la exacta rival y competidora de los ingleses. Las guerras entre Francia e Inglaterra, que perduraron durante todo el siglo, se dirimieron de hecho en los territorios coloniales, no sólo en la India, también en lo que hoy es EEUU, Canadá y el Caribe. Unos y otros se enfrentaron por la influencia sobre los grupos autóctonos a los que intentaban supeditar a sus intereses económicos, militares y políticos.

En estos ejércitos encontraban acomodo los oficiales británicos y los administrativos y secretarios de los negocios coloniales, muchos de los cuales trabajaban desde Londres sin haber pisado jamás aquellas tierras. A ello se añadía una extraordinaria burocracia que aumentaba los límites de discrecionalidad de las decisiones tomadas sobre el terreno. En consecuencia, dice Marx, además de los

3.000 inversores de la compañía, a los que se garantizaba unos intereses del 12 %, podemos contar en unos 10.000 los súbditos británicos que ocupaban cargos lucrativos en la colonia, ya fuera como soldados o en la Administración. A estos se añadían unos 6.000 comerciantes, representantes y agentes. En total unas 20.000 personas se lucraban directamente con ello.

Internamente, la Compañía funcionaba como cual-

©

quier otra corporación privada, en la que tienen voto to-

opia

dos aquellos que detentan participaciones. Así pues, se

e la c

pregunta Marx: «¿Quién es el amo en Leadenhall Street (la sede londinense de la Compañía)? Tres mil personas,

se permit

señoras maduras y caballeros valetudinarios, dueños de acciones en la India, y cuyo interés en esta es que les sean pagados sus dividendos con las rentas de la India; estos

eligen veinticuatro directores cuya única calificación es la tenencia de acciones por valor de 1.000 libras».4

En realidad la Compañía de las Indias Orientales, creada en 1702, no era más que un gigantesco monopolio que excluía del comercio en el territorio a los negociantes privados. Había iniciado sus actividades en el siglo anterior, estableciendo algunos depósitos para sus mercancías a los que protegía militarmente, pero hasta 1744 tenía escasos territorios en Bombay, Calcuta y Madrás. Tras su participación en sucesivas guerras, se encuentra en una difícil situación económica y solicita la ayuda del Estado. Este le concede diversos empréstitos por los que tendrá que pagar anualmente una fuerte cantidad (400.000 libras). Según Marx, la Compañía nunca abonó estas cantidades pero, dado que EEUU se había independizado y la corona británica tenía interés en ampliar su imperio en Oriente, la dejó hacer sin una auténtica supervisión. Un siglo después, gracias a esta política y a las sucesivas ayudas, podía contar con un auténtico imperio: «Bajo el nombre de la Compañía, el gobierno británico luchó durante dos siglos, hasta llegar por fin a los límites naturales de la India».5

Los estudiosos contemporáneos reafirman esta consideración. Según Giovanni Arrighi:

Las compañías estatutarias por acciones eran organizaciones empresariales autorizadas por los gobiernos europeos para ejercer en el mundo extraeuropeo las funciones de construcción del aparato estatal y de organización de la guerra como fines en sí mismos y como medios de expansión comercial […] en una época en la que los Estados europeos eran todavía demasiado débiles, eva-

©

luados en términos histórico-mundiales. Pero tan pronto

opia

como se hicieron fuertes —como sucedió por ejemplo

e la c

con Gran Bretaña, gracias entre otras cosas a los éxitos de

se permit

4 K. Marx, «El gobierno de la India», 5 de julio de 1853, publicado en el *New-York Daily Tribune*, 20 de julio de 1853, accesible en Internet: marxists. org.

5 K. Marx, «La Compañía de la India Oriental», 24 de junio de 1853, MEW, vol. 12, p. 148.

la Compañía inglesa de la Indias Orientales— quedaron sobrepasadas.6

Como hemos dicho, a mediados del siglo XVIII esta compañía, que hasta el momento se había concentrado en las actividades comerciales y manufactureras, logra adueñarse de cada vez más territorio como resultado de las guerras victoriosas y empieza a centrar su atención en la recaudación de impuestos. «Conforme su soberanía se expandía funcional y espacialmente, las rentas provenientes de esa fuente crecieron de forma masiva y la carga impositiva sobre los productores agrícolas alcanzó cotas sin precedentes».7 Su efecto fue una enorme sobreexplotación de los recursos, que condujo a los campesinos a una profunda miseria, y a un descuido de las inversiones que garantizaban las infraestructuras necesarias. Marx señala este punto cuando indica que de los ingresos brutos recaudados en 1851-1852 y que ascendieron a 19.800.000 libras, sólo 166.300 se destinaron a obras públicas.8 El grueso se dedicó a pagar los intereses de los accionistas, al manteni-

miento de la propia organización y del ejército, así como a los diversos negocios de la Compañía, entre otros la financiación de las campañas de expansión.

Sin embargo y a pesar de la fuerza de su denuncia, Marx se permite expresiones que no cuestionan la superioridad de los europeos, por ejemplo cuando dice: «Los ingleses fueron los primeros conquistadores de *civilización superior* a la hindú, y por eso resultaron inmunes a la acción de estos».[9] ¿Realmente puede Marx creer que su victoria se debió a la superioridad de su civilización? ¿Qué quiere decir con eso, tal vez se refiere a la potencia de sus armas o

6 G. Arrighi y B. Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno,* Madrid, Akal, 2001, p. 106.

7 Ibídem , p. 118 y p. 122.

8 «Las reformas de Sir Charles Wood en la India oriental», 7 de junio de 1853, p. 49.

9 «Futuros resultados de la dominación británica en la India», 22 de

julio de 1853, MEW, vol. 12, p. 105 [el énfasis es mío].

a la capacidad de su dinero para endeudar a los príncipes o tal vez a su habilidad para enfrentar a los diversos grupos entre sí, o a la capacidad estratégica de sus oficiales?

En este artículo, que es uno de los más criticados, Marx parece dar por descontado que la India estaba llamada a ser conquistada por los pueblos cercanos:

Esta (la India) no podía escapar a su destino de ser conquistada y toda su historia pasada, si es algo, es la de la sucesión de conquistas que ha sufrido. La sociedad hindú carece por completo de historia, o por lo menos de historia conocida. Lo que llamamos su historia no es más que la de los sucesivos invasores que fundaron su imperio sobre la base pasiva de esa sociedad inmutable que no les ofrecía resistencia. No se trata por lo tanto de si los ingleses tenían o no derecho a conquistar la India, sino de si preferimos una India conquistada por los turcos, los persas o los rusos o una India conquistada por los británicos.10

¿Es aceptable una formulación semejante? ¿Acaso somos

nosotros los que debemos juzgar si Inglaterra tenía o no derecho a la conquista, sin decir ni una palabra de los propios indios, como si estos no existieran, y especialmente las clases bajas, las que estudian, como hemos visto, los historiadores de la subalternidad, dejando a un lado a príncipes y reyes? ¿Realmente la sociedad india *aceptó pasivamente* las diversas invasiones? ¿Cómo se compaginan en la propia comprensión de Marx esas frases con la siguiente consideración?:

Los indios no podrán recoger los frutos de los nuevos ele-

mentos de la sociedad, que ha sembrado entre ellos la bur-

guesía británica, mientras en la propia Gran Bretaña las

actuales clases gobernantes no sean desalojadas por el proletariado industrial, o mientras los propios indios no sean

lo bastante fuertes para acabar de una vez y para siempre con el yugo británico. En todo caso podemos estar seguros de ver, en un futuro más o menos lejano, la regeneración

10 Ibídem, p. 105.

de este interesante y gran país, cuna de nuestros idiomas y nuestras religiones: de este país que nos ofrece en el *jat* el tipo del antiguo germano y en el brahmín el tipo del griego antiguo; de este país cuyos nobles habitantes, aun los pertenecientes a las clases inferiores, son, según expresión del príncipe Saltíkov, *plus fins et plus adroits que les Italiens* (más sutiles y diestros que los italianos) . Incluso su sumisión es compensada por una especie de serena nobleza, y, a pesar de su natural pasividad, han asombrado a los oficiales británicos por su valor.11

¿Cómo puede mantener Marx que los ingleses pertenecen a una civilización más elevada tras estas consideraciones? ¿Y cómo puede hablar de un pueblo pasivo para reconocer a continuación su valor y mencionar alguna de sus más fuertes resistencias como por ejemplo la desarrollada contra el imperio mongol?12

Tampoco encontramos grandes muestras de simpatía con la sublevación de los nativos en los primeros artículos

dedicados a este tema en la segunda serie, la que da noticia de la rebelión de los soldados indios (cipayos) en 1857-1858.13 La rebelión se inició el 10 de mayo de 1857 en Meerut, un campamento británico a unos 50 kilómetros al noreste de Delhi. El incidente que lo provocó había tenido lugar el 29 de marzo anterior cuando un soldado, Mangal Pandey, muy excitado, amenazó con un fusil a su superior.

11 Ibídem , p. 109.

12 Los *jat* son una casta de terratenientes implantados en la zona noreste de la India y la zona colindante del actual Pakistán. A finales

©

del siglo XVII y principios del XVIII se levantaron en armas contra el imperio mongol. Suelen ser de religión musulmana.

opia

13

e la c

La propia denominación de estos eventos marca la distancia entre la historiografía británica y la nacionalista india, pues donde los pri-

se permit

meros hablan de «motín de los cipayos», los segundos la denominan la «primera guerra de la independencia de la India». Los historiado-

res de la subalternidad como Guha y Chatterjee prefieren hablar de movilizaciones campesinas. Es interesante señalar que la historiografía nacionalista honra la figura de Mangal Pandey, el primer soldado que se amotinó y que fue ahorcado, como uno de los primeros luchadores por la independencia de su país.

El soldado fue arrestado gracias a la ayuda de otro soldado, este último musulmán, y fue condenado a muerte. El motivo del incidente había sido que los soldados nativos rechazaban un nuevo fusil, recientemente adquirido por el ejército, cuya cargador venía envuelto en un papel untado con grasa animal. Los soldados tenían que rasgar ese papel manchándose de grasa, cosa prohibida por su religión. Al negarse a ello un regimiento de 86 soldados fue arrestado, degradado y encarcelado. Al día siguiente estalló el motín, los soldados liberaron a los prisioneros y, junto a ellos, a otros 800 encarcelados. Prendieron fuego a la guarnición y mataron a varios oficiales británicos junto con sus familias. Luego, en unión con grupos de civiles, se dirigieron a Delhi donde tomaron el palacio real y pi-

dieron a Bahadur Shah, el rey mongol de 82 años que allí residía, que se hiciera cargo del poder.

El primer texto de Marx sobre el particular es del 15 de julio, casi dos meses más tarde, y su documentación parece provenir de periódicos ingleses y continentales.14

En los artículos que le dedica analiza con prolijidad los acontecimientos, pero la propia frase de que «sería un curioso *quid pro quo* [malentendido] esperar que la sublevación india adquiera los rasgos de la revolución europea»15 parece indicar una profunda desconfianza hacia ellos.

Marx constata que los insurrectos cuentan con el apoyo del campesinado pero no parece deducir de ahí que puedan emprender ningún cambio revolucionario profundo.

A medida que los sucesos avanzan, Marx sigue con atención la sublevación y observamos un cierto cambio que

14 Las fuentes de los artículos suelen ser noticias de la prensa. Simul-

©

táneamente Marx empieza a leer textos sobre la India y los países

opia

orientales, entre los que cita el libro de François Bernier (1625-88),

e la c

Voyages contenant la description des Etats du Grand Mogol (1670), la *History of British India* de James Mill (1821) y textos de Richard Jones, discípulo de Bentham y Ricardo. En su voluminoso estudio *The Asiatic*

se permit

Mode of Production, Oxford, Basil Blackwell, 1989, Brendan O'Leary sostiene que es de esas lecturas de las que Marx obtiene de modo relativamente acrítico sus conocimientos sobre el Oriente, lo que reforzaría la tesis del orientalismo de Marx sostenida por Said, pp. 56-82.

15 K. Marx, «La sublevación india», texto publicado el 29 de agosto de 1857, p. 179.

matiza sus opiniones: reseña las operaciones militares, señala que, aunque las noticias oficiales hablen de «rebelión militar», se trata de hecho de una «revuelta nacional»;16 constata el apoyo de las poblaciones nativas, que están dejando aisladas las guarniciones militares inglesas en un «mar de revolución»; y se congratula de la insubordinación de los regimientos indios, pero parece interesarle más el aspecto puramente militar que el político.17

Se observa un cierto cambio de acento en el artículo del 17 de septiembre. En este da detalles sobre un informe

que trata de las torturas que los ingleses perpetran en la India, denunciando la dureza de la represión, extraordinariamente cruel y sangrienta, que siguió a su victoria. Tras dar sinnúmero de detalles de tales abusos, Marx se pregunta si esta situación no justifica la rebelión:

Hemos dado con ello un capítulo breve y suavizado de la historia real del gobierno británico en la India. A la vista de tales hechos, cabe que tal vez hombres desapasionados e inteligentes se pregunten si un pueblo no está justificado para tratar de expulsar a los conquistadores extranjeros que han abusado de sus súbditos. Y si un inglés puede hacer tales cosas con sangre fría, ¿cabe sorprenderse de que los indios insurgentes perpetren los crímenes y las crueldades de que se les acusa en la furia de la revuelta y el conflicto?18

16 Pramav Jani señala que esta designación fue clave para que en la publicación de los textos realizada en Moscú con motivo del centenario del levantamiento y titulada *La primera guerra de la independencia en India 1857-1858*, se los presentara como un antecedente de las

guerras de liberación nacional del siglo XX, a tono con la defensa del

nacionalismo en el Tercer Mundo.

opia

17

e la c

El texto indica una familiaridad con los aspectos militares que denota la influencia de Engels, un auténtico experto en estos temas. Efectivamente en la correspondencia, Marx le pide a Engels asesoramiento

se permit

en las cuestiones militares, aunque la enfermedad del amigo le obliga a esforzarse en dichos temas, para lo cual lee a Clausewitz y otros estrategas militares clásicos. Véase las cartas de esta época, MEW, vol. 40.

18 K. Marx, «Investigación sobre las torturas en la India», 17 septiembre de 1857, publicado en el *New-York Daily Tribune*, accesible en internet: marxists.org.

En el artículo del 3 de octubre resume así la situación:

En una palabra, la desafección por un lado y el pánico

por el otro se expanden por toda la región de Bengala,

hasta las propias puertas de Calcuta, donde se producen

dolorosas detenciones para la gran gloria de Mohurran,

cuando los seguidores del Islam, empujados por un frenesí fanático se lanzan con juramentos dispuestos a responder a la más mínima provocación, lo que puede resultar en un ataque general contra los ingleses. En esta situación el general gobernador se ha visto obligado a desarmar a su propia guardia personal.19

Al final de la contienda, los artículos deploran la inexistencia de una buena estrategia de guerrilla entre los sublevados así como el aumento de las querellas internas. Sin embargo concede que el odio contra los ingleses no hace más que aumentar lo que, en el marco de las rivalidades con las otras potencias, hace del centro de Asia un lugar especialmente explosivo.

Recogiendo la tesis de Dipesh Chakrabarty podríamos decir que Marx encaja los acontecimientos en la India en la historia 1, dejando de lado todo lo que tenga que ver con la historia 2. Entiende que debemos juzgar la dominación británica desde nuestra perspectiva como revolucionarios europeos, en una línea en la que la revolución contra el sistema capitalista en las metrópolis es el criterio en torno al cual gira todo lo demás. Y dado que esta revolución

sólo será posible a partir de la riqueza y las condiciones sociales generadas por el propio capitalismo, el avance del capitalismo conlleva siempre un avance de la revolución,

a pesar de la destrucción que genera y que no podemos

menos que repudiar. Pero no considera: primero, que esa

perspectiva *no es* por definición universal, sino sólo una perspectiva parcial a partir de Europa y de *nuestros intere-*

ses como revolucionarios anticapitalistas europeos, como expresa nítidamente en la correspondencia con Engels

19 K. Marx, «La revuelta en la India», 3 de octubre de 1857, publicado en el *New-York Daily Tribune*, accesible en internet: marxists.org

cuando afirma: «En vista del consumo de hombres y dinero que les costará a los ingleses, la India es ahora nuestro mejor aliado».20 Es un aliado pero no forma parte de las fuerzas de la revolución. Segundo, que en ningún mo-

mento se preocupa por la agencia de las poblaciones no europeas a las que adjudica una excesiva pasividad que está reñida con los propios datos históricos.[21]

Su consideración está ligada a una concepción según la cual la revolución socialista presupone un dominio de los seres humanos sobre la naturaleza y la vida social de tal calidad que pueda acabar con los desmanes del capitalismo pero que, por eso mismo, parece reñida con situaciones sociales de bajo nivel de productividad, y que por tanto exigen mucho esfuerzo por parte de los trabajadores siendo proclives a generar relaciones de subordinación. Años más tarde Engels lo enunciará con la máxima claridad:

La revolución a que aspira el socialismo moderno consiste, brevemente hablando, en la victoria del proletariado sobre la burguesía y en una nueva organización de la sociedad mediante la liquidación de las diferencias de clase. Para ello se precisa, además de la existencia del proletariado, que ha de llevar a cabo esta revolución, la existencia de la burguesía, en cuyas manos las fuerzas productivas de la sociedad alcanzan ese desarrollo que

hace posible la liquidación definitiva de las diferencias de clase. Entre los salvajes y los semi-salvajes tampoco suele haber diferencias de clase y por ese estado han pasado todos los pueblos. Pero ni tan siquiera puede ocurrírsenos restablecerlo, aunque no sea más que porque

20 Carta a Engels, de 16 de enero de 1858, MEW, vol. 40, p. 248.

21 Analizando la novela *Kim* de Rudyard Kipling, en la que se relata ese mismo episodio, E. Said muestra cómo, a pesar del cariño del

autor por la India, el tratamiento de la cuestión responde al mismo cliché. En ningún momento se muestra la agencia de los sublevados desde sus motivos, sino que el soldado indio que narra el acontecimiento lo califica de «locura». Kipling pone en boca del soldado la interpretación británica del hecho sin que la contrapartida nacionalista agraviada aparezca nunca. Esa unilateralidad es para Said la marca del eurocentrismo, *op. cit.*, pp. 236-238.

de este mismo estado surgen necesariamente, con el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, las diferencias de clase. Sólo al llegar a cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, muy avanzado hasta para nuestras condiciones presentes, se hace posible elevar la producción hasta un nivel en el que la liquidación de las diferencias de clase represente un verdadero progreso, tenga consistencia y no traiga consigo el estancamiento o, incluso, la decadencia en el modo de producción de la sociedad. Solamente en manos de la burguesía han alcanzado las fuerzas productivas ese grado de desarrollo. Por consiguiente, la burguesía es, también en este aspecto, una condición previa y tan necesaria como el proletario mismo, de la revolución socialista. Por tanto, quien sea capaz de afirmar que es más fácil hacer la revolución en un país donde, *aunque* no hay proletariado, no hay *tampoco* burguesía, demuestra exclusivamente que debe aún estudiar el abecé del socialismo.22

En su detallado análisis de los artículos, Pramav Jani discute que se puedan calificar estos textos como eurocéntricos.23 Señala que la posición de Marx va cambiando desde

unas primeras afirmaciones tajantes y desafiantes hacia una mayor comprensión de las luchas en la India británica. Este desplazamiento es consecuencia, en mi opinión, del despliegue de una estrategia de escritura bastante típica de Marx. Por una parte, se distancia de la crítica contra la dominación británica que puede encontrarse

en el pe-

riódico norteamericano para el que escribe, cuyas muestras de simpatía considera, muy en su estilo, como una señal de sentimentalismo más que de una comprensión

©

22 K. Marx, «Las condiciones sociales en Rusia» [Soziales aus Russ-

opia

land], 1875, *Werke*, Berlín, 1962, vol. 18, pp. 556-568.

e la c

23 «Karl Marx, Eurocentrism and the 1857 Revolt in British India», en Bartolovich...., *op. cit.*, pp. 81- 100. Para apuntalar su posición el

se permit

autor define restrictivamente el término *eurocentrismo*: «Si *eurocentrismo* connota que se sustenta un discurso y una perspectiva mundial que hace de Europa (occidental) el centro del globo —en lo político,

lo económico, lo teórico e incluso lo racial— entonces el Marx de los artículos sobre la India no es eurocéntrico», ibídem, p. 94. Rizando el rizo cabría decir que el discurso de Marx es «capitalistacéntrico» pero no «eurocéntrico».

adecuada de lo que está sucediendo; el calificativo de *re-volucionaria* aplicado a la dominación inglesa en la India, sería ni más ni menos que una provocación.24 Por otra, se distancia también y aguza su afilada ironía contra el discurso histérico de los medios ingleses, presentándola como una lucha contra la violencia de la dominación británica y, por último, intenta encajar esa lucha en el marco de una concepción del capitalismo, cuyo lado positivo nunca niega, aunque en los últimos textos esa apreciación esté cada vez más puesta en tela de juicio. Justamente esta apreciación positiva del capitalismo que actualmente nos genera perplejidad es lo que incardina los artículos sobre la India en una perspectiva histórica más general y en una teoría de la historia que Marx estaba esbozando en aquel momento y que se encuentra en los *Grundrisse.* 25

Lo que no logra es comprender el tipo de «agente
histórico» que es el colonizado porque está fuera de las
relaciones estructuradas de dominación del entorno capitalista europeo y porque recurre a formas de intervención
que resultan ajenas a esa tradición. Pramav Jani lo resume
con estas palabras:

Incluso cuando la dominación británica es presentada
como efecto de una respuesta por parte de los indios, la

24 En una carta a Engels le dice: «He proseguido esta guerra oculta
(se refiere a la guerra oculta que Engels ha lanzado contra el *Tribune*
con un artículo sobre Suiza) en un primer artículo sobre la India en
el que se describe como *revolucionaria* la destrucción de la industria
nativa por Inglaterra. Esto les resultará muy chocante; por lo demás
todo el dominio británico en la India fue brutal y lo sigue siendo has-

©

ta el día de hoy», carta de 14 de junio de 1853, MEW, vol. 39, p. 344.

opia

Si nos atenemos a esta carta resultaría que las famosas frases sobre el
carácter revolucionario del dominio británico sobre la India son una

e la c

provocación frente a los «anti-industrialistas sismondianos-filantró-

picos-socialistas del *Daily Tribune*» y contra el economista Carey ad-

se permit

mirado por ellos y que, según Marx, sostenía concepciones de aquel

cariz. Véase en *Grundrisse* la discusión sobre este autor.

25 «La idea de que el colonialismo desempeña un papel relativamente progresivo estaba ligada, en la concepción de Marx, a la idea de que el capitalismo en tanto que tal desempeña también un papel progresivo en comparación con el pasado, tanto en Europa como fuera de ella», Ahmad, *In Theory*, p. 226.

dinámica de la lucha de clase inherente a la diada burguesía-proletariado está aquí ausente, en cuanto que los colonizadores simplemente ejercen su poder sobre los colonizados. Los habitantes de la India aparecen como víctimas del proceso colonial pero, en tanto que tales, no son vistos como haciendo su propia historia. Pero esto no es debido a racismo o eurocentrismo […] sino a que Marx no entendía que revueltas en regiones con sociedades precapitalistas pudieran ser de una importancia de *primer orden* en el derrocamiento del propio capitalismo.26

Sin embargo, la incapacidad para reconocer la importancia de estas luchas para el propio capitalismo, ¿no sería ya en sí misma una muestra del eurocentrismo de sus posiciones que le impiden entender otras formas de resistencia y de lucha? Si Marx no es capaz de colocar esas formas de lucha en parangón con la resistencia obrera es porque privilegia la contraposición entre capital y trabajo como lugar central de la revolución y minusvalora los otros aspectos de la explotación capitalista.

Ajaz Ahmad introduce otra variable al señalar que

Marx pudiera estar pensando que, a consecuencia del colonialismo inglés, se podría desencadenar en otros países una resistencia del tipo de la que se había desarrollado en la guerra de independencia americana, donde una revolución burguesa de nuevo tipo estaba dando lugar a una potencia capitalista de nuevo cuño. Sin embargo me cabe la duda de si esta impresión no será resultado de una cierta estrategia de escritura, dado que los artículos están escritos para un periódico estadounidense en el que el acento progresivo en el tratamiento de la independencia americana es más nítido que en otros textos de Marx.27

En el marco de este debate creo importante resaltar el

e la c

cambio observado a medida que Marx va escribiendo la

serie. En principio no hay por qué suponer que tuviera un

se permit

conocimiento muy detallado de los acontecimientos, más

allá de lo que pudiera leer en la propia prensa británica.

26 Ibídem , p. 87-88.

27 Ahmad, *In Theory..* .

Sabemos que los artículos para la prensa, aunque los

preparara con mucha atención, no dejaban de ser para él

obras menores. Llama la atención, de todos modos, que

justamente en este momento, cuando estaba pendiente de

una nueva revolución en Europa, no logre captar el in-

terés de un desafío como el que se está produciendo en

la India británica. El prejuicio eurocéntrico le hace pensar

que la revolución empezará en Europa y sólo desde allí

se extenderá a las colonias, puesto que sólo en Europa se dan las precondiciones de desarrollo del sistema capitalista que permiten una revolución socialista victoriosa y sostenida. Y el prejuicio obrerista le hace considerar que los campesinos, por su modo de vida y sus limitados horizontes, son la base de masas de la contrarrevolución, lo cual venía avalado por la reciente historia europea desde la Revolución francesa hasta el bonapartismo.

Tal vez por ello no logra captar la gran importancia de la revuelta de los soldados nativos para la historia del imperialismo británico. En los años inmediatamente posteriores, abundaron relatos de todo tipo, tanto los debidos a oficiales británicos como a fuentes autóctonas. Entre ellos el texto de Sir Sayyid Ahmed Khan, «Un ensayo sobre las causas de la revuelta india», que sigue siendo digno de leer, más aún si se tiene en cuenta la escasez de documentos de los rebeldes. Actualmente estos eventos siguen siendo un tema básico en la historiografía india, tanto por parte de la tradición británica, que ha persistido en criminalizarlos, como de los historiadores indios que se aproximan a ellos desde unas consideraciones

mucho más ricas y diferenciadas.[28] Según estos últimos

28 Entre los libros dedicados a dichos acontecimientos podemos ci-

tar el texto de Sir William Howard Russell, reportero enviado por

el *Times* a la India, titulado *My Indian Mutiny Diary*, 1859, reedición Casell, 1957; el clásico de Christopher Hibbert, *The Great Mutiny,*

Penguin Books, 1980 y el de Eric Stockes, *The Peasant Armed,* Claren-
don Press, 1986. Entre las referencias a este tema en historiadores de
la subalternidad véase entre otros Gautar Bhadra «Four Rebels of
eighteen-fifty-seven», *Subaltern Studies*, núm. 4 y Darsham Perusek
«Subaltern consciousnes and the historiography of the Indian revolt
of 1857», en A. Novel, *A Forum on Fiction,* Duke University, vol. 25,
núm. 3 (1992), pp. 286-301.

la derrota de la sublevación, a pesar de su amplitud, se
debió a una conjunción de factores entre los que destacan
la inferioridad en armas, la falta de dirección militar, la

ausencia de una agenda política clara y la debilidad de las alianzas entre los sectores sublevados, así como el que determinados sectores del ejército en Bombay y Madrás no se sumaran a la misma. Pero esto no tiene que ver con una situación de «atraso», se puede explicar en función de las circunstancias del momento.

De la misma manera hay que resaltar que los estudios sobre la India precapitalista han puesto de relieve que algunos de los datos considerados por Marx como fehacientes, entre otros la convicción de que la comunidad india configuraba una suerte de territorio aparte, han sido puestos en cuestión. La aldea comunitaria no estaba tan separada de la economía comercial como él suponía, ni la acción del Estado en la distribución del agua era tan importante, ni la tecnología agraria era tan atrasada; por el contrario la diferenciación de la propiedad en el interior de la economía aldeana estaba más desarrollada de lo aceptado por Marx. Estos «errores», debidos al conocimiento que se tenía en la época, no justifican sus aseveraciones que se insertan en una teoría general de la historia con fuerte base especulativa, teoría que en *El capital* apare-

cerá más reducida, concentrada en la sociedad capitalista
y con mayor base empírica.29

El «modo de producción asiático»

©

Diversos estudiosos enmarcan las afirmaciones que aca-
bamos de analizar en la famosa tesis sobre el «modo de
opia
producción asiático» que Marx va a desarrollar por estos
e la c
mismos años, basándose en las lecturas que acompañan
se permit

29 Entre los estudiosos de este tema Ahmad cita el debate entre Harbans Mukhia, Irfan Habib y R. S. Sharma. Véase entre sus múltiples publicaciones Harbans Mukhia, *The Feudalism Debate*, Manohar, 171/1999; R. S. Sharma, *Indian Feudalism*, Delhi, Macmillan Publishers India, 2005.

a la preparación de los artículos sobre la India. Encontramos una primera mención en dichos artículos y en los pasajes de los *Grundrisse* que llevan por título *Formas que pre-*

ceden a la producción capitalista. En estos textos desarrolla una especie de «genealogía del capital», es decir estudia cómo se produce la separación entre los medios de producción y los trabajadores de tal modo que los primeros y especialmente la tierra, puedan acumularse como posesión (propiedad) de una parte de la sociedad —la clase capitalista— mientras que los trabajadores quedan desposeídos de ellos, pasando a convertirse en trabajadores asalariados.

Esta cuestión es especialmente importante dado que el capitalismo nace de la imposibilidad para los trabajadores de disponer de medios de producción propios que les permitan «trabajar para sí mismos» o, como señala categóricamente la última frase del vol. 1 de *El capital*: «El modo capitalista de producción y acumulación y, por tanto la propiedad privada capitalista, exigen la destrucción de la propiedad privada basada en el propio trabajo, es decir la expropiación del trabajador ». 30 La historia que Marx teoriza no es más que este proceso constante y repetido de expropiación.

Para explicarlo bosqueja una especie de esquema que

le permite señalar distintas formas de disolución de una sociedad primitiva que suele tener la forma de comunidad. La comunidad, ya en ella la propiedad de la tierra sea colectiva y pertenezca al conjunto del colectivo, ya sea individual y pertenezca a los miembros que solo trabajan conjuntamente en determinadas labores, o incluso que tenga una forma mixta, marca en todos los casos la prime-

ra forma y la más arcaica de la historia humana.

Los procesos a través de los cuales las comunidades se disuelven, dando paso a las sociedades de clases, son di-

versos y están situados históricamente en momentos también distintos. Pero en contraste con el proceso habitual en las sociedades europeas occidentales, las sociedades

30 K. Marx, *El capital*, Libro I, vol. 2, p. 421.

asiáticas manifiestan unas características específicas que

permiten hablar de un modo de producción característico, al que Marx y Engels denominan «asiático».[31] Son las características geográficas y climatológicas de los países de Oriente las que han exigido, desde edad temprana, grandes tareas de edificación y mantenimiento de infraestructuras, especialmente para el control de las aguas y el encauzamiento de los ríos. Estas tareas habrían sido desarrolladas por instituciones estatales que establecieron impuestos con este fin y que a partir de su específica situación y autoridad generaron un Estado que gobernó de forma despótica. Por consiguiente, los sistemas productivos «asiáticos» precapitalistas se compondrían de aldeas y pueblos, relativamente aislados, en los que pervivía la propiedad comunal, mientras que las instituciones estatales proveían aquellas instituciones que permitían mantener las condiciones materiales globales.

En *El capital,* Marx presenta esas comunidades como unidades básicas de subsistencia que permanecen relativamente inalterables a pesar de los cambios políticos. Su sujeción global por parte de un poder político superpuesto es la base de lo que denomina «despotismo oriental».

En este, la esclavitud es subsidiaria pues los esclavos pertenecen especialmente a instituciones como el clero o a los dominios del soberano pero no son propiedad particular de un individuo, a diferencia del que llama «modo de producción antiguo», especialmente referido a la Antigüedad greco-romana, donde aparece la propiedad privada individual y la posesión de esclavos por un propietario privado. Así pues la coexistencia de economía de subsistencia en las aldeas, con propiedad colectiva de la tierra y un

31 El calificativo «asiático» aunque en un primer momento se refie-

re a las sociedades orientales no se restringe a ellas sino que puede aplicarse también a las sociedades americanas precolombinas, como

el imperio de los incas, siempre que en ellas se dé esa especial combinación de comunidades campesinas con propiedad colectiva de la tierra y un Estado despótico superpuesto, encargado de tareas de control y organización social, para lo que se apropia de una parte importante del excedente. Pero la impropiedad del calificativo tiene

que ver con la escasa precisión del término.

fuerte aparato de Estado encargado de tareas ligadas al mantenimiento global, que explotan el trabajo de aquellas, constituye lo propio de dicho modo de producción.32 La colonización destroza ese sistema pero no es capaz, a su vez, de continuar con las obras públicas necesarias para el mantenimiento de la agricultura; supone así un deterioro brutal de las condiciones de vida. Marx sistematiza este proceso en una línea de «destrucción creativa». En el texto antes citado, «Futuros resultados de la dominación británica en la India», así como en «El gobierno de la India», que son los más relevantes para la crítica postcolonial, entiende que esta destrucción debería ser el preludio de la transformación capitalista de la región. Y sin embargo exagera el retraso de la India precolonial, así como el avance que puede suponer el colonialismo.

Hemos dicho que lo peculiar del capitalismo es la disociación entre productores y medios de producción, en especial la tierra, pero ese proceso puede llevarse a cabo

de diversas formas. En Europa occidental, esta arranca de la disolución del régimen feudal por el incremento de riqueza de las capas burguesas comerciales e incipientemente manufactureras, pero en otras zonas del planeta esta disociación es resultado de la colonización europea. Por consiguiente, el proceso europeo no puede considerarse modélico, justamente porque, por definición, es su expansión la que provoca el hundimiento de los sistemas no europeos que la sufrieron, siendo su extensión a nivel global lo que explica el crecimiento de la burguesía europea. Su despegue no puede analizarse solamente a partir de la intrahistoria europea sino que debe tener en cuenta, ya desde el principio, la dimensión global, sin ol-

©

vidar, por lo demás, que la economía capitalista europea

opia

fue la única en emprender dicha expansión a partir de la

e la c

colonización americana. Así pues, es interesante anotar que aunque en China las exploraciones marítimas experi-

se permit

mentaron un fuerte incremento en la misma época en que se iniciaban las expediciones portuguesas, se detuvieron abruptamente y no hubo ningún intento por proseguirlas

32 K. Marx, OME, 40, Libro I, vol. I, pp. 384-385.

y por anexionarse las tierras descubiertas.33 Por eso mismo la evolución de Europa es «singular» y en ningún caso puede tomarse como norma.

Como ya hemos señalado, en torno a esta cuestión se producen ciertos cambios en las posiciones de Marx que, sin embargo, no eliminan enteramente toda ambigüedad. Así tenemos que mientras en la década de 1850 presenta diversos sistemas productivos claramente diferenciados por las relaciones de propiedad y de trabajo que en ellos imperan, estableciendo una secuencia entre ellos, en sus últimos años niega que esa secuencia deba interpretarse como una teoría suprahistórica e incluso que haya una ley necesaria en el proceso histórico. Compárense estos dos textos:

A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la so-

ciedad el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués.34

Con ese otro procedente de varios años después de la publicación de *El capital*:

El capítulo sobre la acumulación originaria no pretende más que trazar el camino por el cual surgió el orden económico capitalista, en Europa occidental, del seno del régimen económico feudal. Por ello describe el movimiento histórico que, al divorciar a los productores de sus medios de producción, los convierte en asalariados (en proletarios, en el sentido moderno de la palabra) al tiempo que convierte en capitalistas a quienes poseen los medios de producción […] Ahora bien, ¿qué aplicación a

©

Rusia puede hacer mi crítico de este bosquejo histórico?

opia

Únicamente ésta: si Rusia tiende a transformarse en una

e la c

33

se permit

En su extenso y documentado trabajo sobre el surgimiento y afian-

zamiento del capitalismo, I. Wallerstein comenta detalladamente las expediciones del almirante chino Cheng Ho entre 1405 y 1433 en las que recorrió todo el océano Índico y el África oriental. Véase *El moderno sistema mundial*, vol. I, pp. 77- 89.

34 K. Marx, «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la Economía política*, 1859, MEW, vol. 13, p. 9.

nación capitalista a ejemplo de los países de la Europa occidental —y por cierto que en los últimos años ha estado muy agitada por seguir esta dirección— no lo logrará sin transformar primero en proletarios a una buena parte de sus campesinos; y en consecuencia, una vez llegada al corazón del régimen capitalista, experimentará sus despiadadas leyes, como las experimentaron otros pueblos profanos. Esto es todo. Pero no lo es para mi crítico. Se siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en las que se encuentra, a fin de

que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del ser humano. (Me honra y me avergüenza a la vez demasiado) […] sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno pero nunca se llegará a ello mediante el *passe-partout* universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud es ser supra-histórica.35

Al que podemos añadir este último:

El dualismo que encierra [la comuna rural rusa] permite una alternativa: o el elemento de propiedad privada prevalece sobre el elemento colectivo, o este se impone sobre aquel. Todo depende del medio histórico en el que ella se encuentra… Las dos soluciones son de por sí posibles.36

35 Carta de Marx al director de «Otiechestviennie Zapiski» (1877),

e la c

MEW, vol. 19, p. 108, Godelier, pp. 169-171. K. Wittfoguel señala que

Marx no envió esa carta al periódico por lo que permaneció inédita

se permit

hasta que Engels la publicó en 1884. Queda la duda sobre las causas

por las que no la envió, si fue, como señala Engels, para no facilitar

la censura del periódico o por razones de contenido. Wittfoguel se

inclina por esta segunda razón. Véase «Nuevo prefacio» (1977) a *Le*

despotisme oriental, París, Minuit, 1977 (ed. francesa).

36 K. Marx, Primer borrador de la carta a Vera Zassulich, 1881, MEW,

vol. 19, pp. 338 - 389, ídem, p. 177.

No parece pues que podamos establecer una secuencia

única, ni mucho menos inevitabilidad alguna en lo que

se refiere a los sistemas históricos, lo que no significa que

debamos resignarnos a una descripción caótica de los

mismos. En mi opinión, el interés de Marx, una vez que

ha dado la espalda a la filosofía de la historia esforzán-

dose por establecer criterios científicos adecuados al es-

tudio histórico, reside en encontrar pautas explicativas, lo

más generales posibles. Para ello se sirve de dos criterios fundamentales: las relaciones de posesión/propiedad y las formas de trabajo; la conjugación de esos dos criterios nos da ciertas combinaciones con las que caracterizar sistemas productivos históricos dibujando cierta trama explicativa que está lejos de ser una teoría acabada de la historia y que precisa de comprobación empírica, pero que sí cuenta con ciertas categorías que permiten el análisis: entre ellas conceptos tales como «modo de producción», «capital», «fuerza de trabajo», o «valor» y «plusvalor». A su vez la validez de estas categorías para analizar cualquier sistema productivo no está garantizada de antemano, pero sí es posible tratar de aplicarlas a sistemas anteriores en el tiempo de aquellos en los que alcanzan una formulación más precisa; yendo pues de adelante hacia atrás y no desde atrás hacia adelante, como es lo habitual en el historicismo.

Con ello logra romper con la «narración histórica» basada en las hazañas del espíritu humano, característica de la historiografía burguesa, sustituyéndola por un análisis que prioriza los sistemas productivos. Como indicaran ya ambos autores en la *Ideología alemana* la historia no es

más que el largo proceso por medio del cual los seres hu-
manos (re)producen sus medios de vida y las relaciones

sociales. En ese proceso producen generalmente un «ex-
cedente», cuyas formas de apropiación por un sector de

la sociedad, a pesar de que se produzca conjuntamente,

adopta formas extraordinariamente variadas.[37] Se trata
pues de incluir esa variedad en un esquema regular de las

transformaciones de dichos sistemas, intentando aislar las
regularidades y buscando las líneas maestras de dichas

37 K. Marx y F. Engels, *Ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 15 y ss.

transformaciones. Pero como es obvio, esa idea implica
que los diversos sistemas productivos pueden, de alguna
manera, ordenarse de modo simultáneo y/o secuencial,
sin que los textos anteriormente citados permitan zanjar

nítidamente una cierta ambivalencia, ya que la «genealogía del capital» no se confunde sin más con la «historia de Europa». Si se olvida el elemento material de la historia —es decir el proceso material de producción al que Marx daba tanta importancia— y se entiende que no hace más que formular los conceptos de una «ciencia histórica, universal», como por definición debe ser toda ciencia, que no precisa comprobación empírica alguna, tal vez se esté defendiendo el carácter científico de la obra de Marx, pero se prescinde de gran parte de su riqueza.38

A pesar de estos matices, las consideraciones de Marx sobre la historia se interpretaron como una teoría general de la evolución humana, y esto ya entre los socialdemócratas y posteriormente entre los marxistas-leninistas. Esto determinó una larga controversia sobre el «modo de producción asiático», controversia que se mezcló durante el siglo XX con las especiales condiciones, disensos y conflictos entre unos marxistas y otros, especialmente en el seno del movimiento comunista.

En la primera mitad del siglo XX encontramos una importante mención a esta cuestión en un debate que

reunió a eminentes orientalistas soviéticos en el Congre-
so celebrado en febrero de 1931 en Leningrado. En es-
tas discusiones, los críticos del concepto aceptaban que
Marx hubiera tratado el tema en escritos tempranos pero

©

38 Entiendo que la crítica althusseriana al historicismo ha favorecido

opia

esta concepción según la cual Marx «abre a la ciencia el continente

e la c

Historia» que nada tiene que ver con relato alguno, pues el saber
que lo estudia es una construcción *a priori* que no precisa verificación

se permit

empírica. «Historia» es sólo el nombre de un ámbito epistémico en la
república del saber. Véase al respecto C. Fernández Liria y L. Alegre,
cuya obra *El orden de El capital* (Madrid, Akal, 2010) a pesar de su
notable extensión y lo sofisticado de la argumentación no logra salir
del prejuicio filosófico teoricista sin plantear tampoco, en toda su di-
ficultad, las cuestiones epistemológicas relevantes en el tratamiento
de «lo histórico».

argumentaban que posteriormente, al hilo de su lectura del antropólogo Lewis Morgan en la década de 1880, había abandonado esta posición.39 Por tanto, aun presentándose como marxistas ortodoxos, se consideraban autorizados a rechazar dicho concepto, como hará también Stalin.

En efecto, en el texto de éste último *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, que se usaba como material escolar en las escuelas de los partidos comunistas, se suprimió toda mención del mismo. Se afirmaba: «La historia conoce cinco tipos fundamentales de relaciones de producción: el comunismo primitivo, la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo».40 No sólo esos van a ser los únicos cinco tipos reconocidos de sistemas productivos, sino que además deberán seguirse en este mismo orden, lo que impone una absoluta camisa de fuerza a la hora de encajar en él la evolución de las diversas sociedades.

En dicho Congreso, varios intervinientes, al rechazar el denominado «modo de producción asiático», se plantearon el problema de cómo calificar entonces las sociedades orientales; las discusiones oscilaron entre aquellos que las consideraban «feudales» (es decir con trabajo servil) y los

que se inclinaron por considerarlas «esclavistas» (con trabajo esclavo). Se perdía así la peculiaridad, a la que respondía aquella denominación, de sociedades con propiedad estatal de la tierra, existencia de comunidades y, ocasionalmente, trabajo esclavo. Además, al usar la denominación «clásica o esclavista», tanto para las sociedades mediterráneas antiguas como para las orientales, se las acercaba en demasía y el patrón europeo se tornaba dominante.

En la década de 1930, este debate tenía fuertes implicaciones políticas. Se estaba en plena discusión sobre la estra-

tegia y las consecuencias de la política de la Internacional

39 Es interesante tener en cuenta que en esa época no se había publicado todavía el texto de los *Grundrisse*, donde se incluyen los pasajes

sobre las «Formas que preceden a la producción capitalista», cuya edición rusa data de 1939; tampoco se conocían los extractos de Marx de la obra de Morgan y otros antropólogos decimonónicos, aunque sí era conocida la obra de Engels, *El origen de la familia, la propiedad*

privada y el Estado, que se basa ampliamente en aquel.

40 *Obras de Stalin*, Tomo 1, p. 280.

Comunista en China. Ya hemos visto que Stalin no consideraba pertinente el concepto y Lenin había mostrado escaso entusiasmo por él. Por el contrario Trotsky, Radek y Varga, todos ellos situados a la izquierda en el Partido bolchevique, negaban el carácter feudal del sistema chino y consideraban que en aquella zona del mundo estaba teniendo lugar una forma sesgada de capitalismo, con matices que provenían del atraso secular oriental. Todo ello tenía gran importancia para diseñar la estrategia adecuada de cara a la revolución china, que el Comintern definía como una lucha contra el feudalismo y el imperialismo, sin mención alguna del hipotético carácter singular de la sociedad china de la época, mientras que Varga defendía la tesis del «modo de producción asiático» y Trotsky y Radek aceptaban alguna versión del «despotismo oriental».41

Así por ejemplo en el prólogo al libro de Harold Isaacs *The Tragedy of the Chinese Revolution* (1938), el úl-

timo que escribió sobre la revolución china, Trotsky dice textualmente:

El atraso histórico no implica una mera repetición del desarrollo de los países adelantados, Inglaterra o Francia, con un atraso de dos o tres siglos. Engendra una estructura social «combinada» enteramente nueva en la que las últimas conquistas de la técnica y la estructura capitalista

41 «Las posiciones tomadas por Godes, Iolk y otros participantes en el debate […] se basaban en argumentos políticos específicos que tenían que ver con la cuestión de la estrategia adecuada para la revolución china», nos dice Stephen Dunn, en *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, Londres, Routledge, 1982, p. 31. Para una presen-

tación de estas discusiones véase Jan Pecirka, «Vicisitudes históricas

de la teoría del modo de producción asiático en la URSS», en Jean

Chesnaux , *El modo de producción asiático*, versión al español de Roger Bartra, México DF., Grijalbo, 1969, pp. 113-144. En el mismo sentido

se pronuncia Ernest Mandel: «Esta noción de “modo de producción

asiático” abarca en Marx y Engels no sólo a cualquier sociedad “primitiva” de la India o de China, perdida en las brumas del pasado, sino *a la sociedad india y china tal como el capital industrial europeo las encontró en el siglo XVIII*, en vísperas de la conquista (India) o de la penetración en masa (China) por este capital», *La formación del pensamiento económico de Marx*, México DF., Siglo XXI, 1974, pp. 141-142.

echan raíces en las relaciones de la barbarie feudal, transformándolas, sometiéndolas y creando unas relaciones peculiares entre las clases.[42]

Eso hace que los problemas de la revolución sean enteramente nuevos; en el siguiente capítulo volveremos sobre este tema. Ahora bien, al trazar una sola línea de la historia y al exagerar la continuidad de la evolución, los críticos del «modo de producción asiático» restringían la posibilidad de que otros países o zonas siguieran líneas alternativas y por tanto reforzaban «científicamente» la hegemonía política y teórica de los dominantes, porque la línea marcada era justamente la línea de evolución de los países dominantes. Mientras que decir, por el contra-

rio, que la línea de evolución histórica señalada por *este* marxismo no puede aplicarse a los países no occidentales, y que se precisa un concepto especial más atento a las especificidades de estas sociedades podría significar, según denunciaban sus detractores, favorecer los nacionalismos y romper con el internacionalismo, idealizando además a los campesinos. En palabras de un estudioso:

El problema reviste un carácter paradójico en la medida en que son los adversarios de la concepción del «modo de producción asiático» en la época de la discusión de Leningrado, y hoy algunos sabios chinos, los que se sitúan en la lucha contra el europocentrismo. En efecto, afirmar para una sociedad dada una vía de desarrollo diferente y, aún más, presentándola con una tendencia hacia el estancamiento, significa que se le nieguen al pueblo considerado las mismas capacidades que se les reconocen a los europeos. Aplicar el concepto «modo de producción asiático» significaría

©

plegarse a la influencia de las teorías colonialistas sobre la

opia

desigualdad de los hombres y de los pueblos.43

e la c

se permit

42 «La revolución china», prólogo al libro de Isaacs, en Leon Trotsky *La segunda revolución china. Notas y escritos de 1919 a 1938,* Bogotá, ed. Pluma, 1976.

43 Ignacy Sachs, «Una nueva fase de la discusión sobre las formaciones históricas» en Jean Chesnaux, *op. cit,* p. 85. Está claro que para el autor, reconocer esa especificidad sería reforzar una inferiorización

Es interesante destacar que, en esta aseveración, la «diferencia oriental» sólo puede concebirse como inferiorización, es decir se pretende que al reclamar la universalidad de la línea histórica evolutiva no se discrimina a ninguna sociedad mientras que aceptar una evolución diferenciada significaría que no se considera a las sociedades calificadas de diferentes como aptas para alcanzar el desarrollo de las sociedades occidentales. Como pondrán de relieve los estudios filosóficos sobre la diferencia de la década de 1990, el problema es que se mezclan dos niveles: la diferencia y la jerarquía. Decir de algo que es diferente im-

plica no sólo caracterizarlo como distinto sino colocarlo en posición de inferioridad en una determinada línea que privilegia la posición desde la que se enuncia dicha aseveración como universal y, por tanto, potencialmente igual para todos. Ese trasfondo es lo que explica la paradoja de que quienes atacan el denominado «modo de producción asiático» como sistema singular lo hagan en nombre de la crítica al eurocentrismo —ya que reconocer aquella singularidad sería poner en discusión la capacidad de aquellos pueblos para alcanzar los niveles europeos considerados superiores— pero que en ningún momento visibilicen la posición de superioridad eurocéntrica desde la que se enuncia la propia crítica. Los epítetos que acompañan la calificación de dicho sistema, como la insistencia en el retraso y la pasividad de las poblaciones o el propio calificativo «asiático», están impregnados de connotaciones inferiorizadoras y eurocéntricas.

Por lo demás no es obvio que en el famoso debate, aquellos que tenían posiciones favorables al modo de producción asiático estuvieran, sin más, de acuerdo con

Trotsky; algunos defensores de dicho concepto protesta-

ron por que se los unificara al trotskismo. Por consiguien-

opia

te, aunque en plena época estalinista se tendiera a unir a

e la c

todos los oponentes en un solo bloque, haciendo que los

se permit

que defendían el modo de producción asiático fueran asi-

mismo defensores de las tesis trotskistas sobre el carácter

ya parcialmente capitalista de la sociedad china, ambos

de la sociedad tratada, en la medida en que no pone en cuestión la

supremacía de la vía moderno-occidental.

aspectos son diversos, inclusive teniendo en cuenta que

ambas posiciones compartían el rechazo a considerar el

sistema chino de la época como «feudal», como afirmaban

las tesis de la Komintern. De todos modos, a consecuencia

de su contaminación por el trotskismo y de haber sido eli-

minado en el texto de Stalin, el concepto fue marginado y

cayó en el olvido a partir de los años treinta del siglo XX.44

La polémica se reanuda en los años sesenta como consecuencia de diversos acontecimientos. En el seno de los orientalistas soviéticos, las investigaciones de importantes estudiosos, entre otros Vassili Struve (1889-1965) ponen de relieve que la dicotomía entre considerarlas «feudales» o «esclavistas» es excesivamente reductiva. La estructura de algunas sociedades antiguas, como por ejemplo Egipto, en el que era un gran especialista, no pueden considerarse «feudales» puesto que no existe en ellas propiedad privada. Pero tampoco pueden considerarse «esclavistas», ya que la existencia de trabajo esclavo en las grandes propiedades institucionales, coexiste con la sociedad comunal, sometida a un gobierno despótico. El debate va a poner de relieve que el caso griego, en vez de ser la norma, resulta un caso «específico». Dunn lo resume como sigue: «El orden social clásico —esto es, el del mundo grecorromano— fue una aberración debida a las condiciones geográficas y climáticas particulares; su posición sobresaliente en el pensamiento marxista se debe a su extraordinaria importancia en el contexto específico de la historia occidental […] y a los específicos prejuicios cul-

turales de Marx y Engels, derivados de su posición como intelectuales clásicamente educados de principios y mediados del siglo XIX».[45]

44 En un texto de Vassili Struve recogido en la recopilación ofrecida

por Bartra, el autor señala que el calificativo de *aziatchik* (pro-asiáticos) atribuido a los defensores de este concepto, «tenía algo de infa-

mante», Jean Chesnaux, *op. cit.*, p. 147. Para un relato detallado de la polémica, además del ya citado Stephen Dunn, véase G. Sofri, *El modo de producción asiático. Historia de una controversia marxista*, Barcelona, Penísula, 1971.

45 Dunn, pp. 78 y 123. Otros autores resaltan que las primeras concepciones de Marx sobre las sociedades orientales muestran gran

Por los mismos años se produce un resurgimiento del debate en el marco del marxismo europeo occidental. Dos revistas dedican sendos monográficos a este tema: la re-

vista inglesa *Marxism Today* (1961-1962) y la francesa *La Pensée* (1964). Detonante para ese renovado interés es la publicación del texto de Marx anteriormente citado *Formas que preceden a la producción capitalista*, con un prólogo del historiador Eric Hobsbawm,46 así como una antología de textos de Marx sobre el tema, obra del marxista francés Maurice Godelier. A estos textos acompaña una abundante bibliografía de la cual forman parte los textos citados. El trabajo de Godelier está motivado entre otras razones por la reaparición de este concepto en algunos trabajos recientes de autores franceses; en concreto cita los estudios de J. Suret-Canale sobre el África negra y de Métraux sobre los incas, y aunque será criticado por los colegas soviéticos como «desviacionista», comparte con otros investigadores, como el sinólogo francés Jean Chesnaux, el mérito de haber reabierto la discusión.

Un aspecto no menor del debate es que el concepto de «modo de producción asiático», incluía una importante referencia al «despotismo oriental». Como hemos visto, Marx y Engels consideraban que este sistema productivo restringía la movilidad y dificultaba el desarro-

llo de las capacidades humanas al tiempo que favorecía
formas despóticas de gobierno debido a la necesidad de
que las autoridades gestionaran grandes infraestructuras
como los sistemas de riego. Se favorecía pues el atraso y
la inmovilidad de las comunidades «orientales».47 Engels

©

semejanza con lo dicho por Hegel en sus famosas *Lecciones de filosofía de la Historia*, texto que Marx conocía bien; en ellas se encuentran

opia

afirmaciones repetidas sobre el «despotismo oriental». Véase G. Sofri,

e la c

El modo de producción asiático. Historia de una controversia marxista, op. cit., pp. 15 y ss.

se permit

46 E. Hobsbawm, «Introducción» a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967.

47 El término «despotismo» es relativamente ambiguo y muy poco apto para un análisis detallado. En principio supone la existencia de un poder «absoluto», rodeado de una élite dependiente que domina sobre una amplia población sometida. Sobre el origen del término

había abordado esta cuestión en sus artículos sobre Rusia y Marx, a pesar de que dejó la cuestión abierta en los bocetos de la respuesta a la carta de Vera Zassulich, sostuvo siempre que la comuna primitiva sólo puede dar paso al comunismo en el caso de que se revolucione completamente su dinámica. De lo contrario, el comunismo sólo representará una generalización de la escasez, trayendo consigo de nuevo todos los desmanes y toda la miseria de las comunidades primitivas. Trotsky vuelve sobre este tema en la *Historia de la Revolución rusa* y lo toma en consideración para la estrategia que propone para Rusia.

De otra parte, a principios de la década de 1960, aparece en EEUU el famoso libro del especialista en China, Karl Wittfoguel, un antiguo comunista y miembro de la Escuela de Frankfurt. Este autor usa el concepto de «modo de producción asiático» para caracterizar como «primitivo» el sistema soviético de aquellos años. Lo considera un «colectivismo burocrático» que renueva las características despóticas de los antiguos sistemas orientales, lo que comporta una «restauración asiática». Ni qué decir tiene que

el libro fue muy bien recibido por la crítica antisoviética en el ambiente de la Guerra Fría. Su singular analogía entre el despotismo oriental de las sociedades hidráulicas y el de las nuevas sociedades «socialistas» fue por el contrario vivamente criticada por los estudiosos soviéticos, pero no por eso dejó de influir en el descrédito de la cuestión. En su libro, titulado *Despotismo oriental,* Wittfoguel dedica un amplio análisis a las sociedades que denomina «hidráulicas», nuevo término que sustituye al de «modo de producción asiático». En ellas, dice el autor, se dificulta la formación de la propiedad privada a través de medios

©

político-económicos tales como confiscaciones, o jurídicos

opia

tales como las leyes de herencia que exigen el reparto e

e la c

impiden la acumulación de la tierra y los bienes en manos privadas. En ellas la autoridad del déspota deriva de su

se permit

control sobre las condiciones materiales de la reproducción social lo que le permite acumular un fuerte poder,

y su uso en la bibliografía colonial británica, véase B. O'Leary, *The asiatic mode of production, op. cit.* , pp. 40 y ss.

que a su vez se incrementa con su capacidad para apropiarse de gran parte del excedente. Esta situación peculiar deriva de las características climatológicas de dichas sociedades en la medida en que, al depender la agricultura del aporte de agua, que a su vez se garantiza a través de grandes obras públicas, hace a la población extremadamente dependiente del poder. Este impide, por todos los medios, cualquier refuerzo de la capacidad individual, manteniendo un fuerte dominio sobre la población.

De su análisis se desprende, sin embargo, una cierta autonomía del aparato de Estado, ya que este no funciona en dichas sociedades como «expresión» de los intereses de la clase dominante, sino como organizador general de la economía y de la sociedad, invirtiendo en cierta medida la relación entre lo económico y lo político. En palabras del prestigioso helenista francés Pierre Vidal Naquet, que escribió un interesante prólogo a la traducción francesa del

libro, «hay cierto número de sociedades […] en las cuales la clase dirigente no se define por el lugar que ocupa en las relaciones de producción, sino por su tarea como aparato de Estado que se beneficia del excedente del trabajo agrario».48 Las sociedades «asiáticas» corresponderían a este modelo. En estos sistemas, el «despotismo oriental» se ejerce sobre las comunidades, independientemente de que estas tengan o no la propiedad de la tierra, y no sobre los individuos. Realmente ahí no existe una concepción fuerte del individuo, sino que este está incluido en la comunidad y, en tanto que partícipe de ella, ejerce su labor y garantiza su supervivencia. No existe pues un contrapoder efectivo por parte de dichas comunidades, sino que el poder despótico tiende a ser totalitario, aun en el caso de que

48

Pierre Vidal Naquet, «Histoire et idéologie. Karl Wittfoguel et le concept de “mode de production asiatique”», en *Annales, histoire,*

sciences sociales, año 19, núm. 3, mayo-junio 1964, p. 531. El prólogo muestra las virtualidades del libro de Wittfoguel aunque critica el esquematismo y el dualismo exagerado de algunas de sus afirmaciones, que contraponen el «despotismo oriental» del que forma parte el régimen socialista al mundo libre. Resalta sin embargo que el concepto ha sido usado para analizar la situación del Egipto de la época y puede usarse en algunos otros contextos.

cuente con legislaciones desarrolladas. Lo definitivo es la ausencia de contrapoderes efectivos.

Wittfoguel sostiene que, aun con matices, el tipo de sociedad que surge en la Unión Soviética después de la Revolución de 1917 mantiene una fuerte semejanza con el «despotismo oriental» de las sociedades hidráulicas, con la diferencia de que mientras que este se ejercía sobre comunidades agrarias dispersas, aquel concentra el poder que le otorga una planificación centralizada de la industria y de los servicios en manos de una burocracia extensa y escasamente controlada por la población. Eso explicaría la desaparición del concepto en la discusión, anteriormen-

te mencionada, a principios de los años treinta, en un momento en el que debe descartarse cualquier visión de una

Rusia atrasada y semiasiática para reinterpretar la historia del país como un caso específico del feudalismo europeo. Sin embargo, el predominio del Estado y de la burocracia en aquella versión del socialismo implica reconsiderar la cuestión del Estado como agente económico y político específico, pudiendo haber sido esta especial situación la que estaría detrás del archivo del concepto.

También Rudolf Bahro lo recupera en su crítica de las sociedades socialistas del este de Europa, titulada *La alternativa.* [49] El autor dice textualmente que «el modo de producción asiático, o sea la formación de tránsito a la primera sociedad de clases, muestra en su forma clásica superior, como despotismo económico en el antiguo Egipto, Mesopotamia, India, China o Perú, una muy notable similitud estructural con nuestra época de final de la sociedad de clases».[50] La semejanza se sitúa en la existencia de una amplia capa burocrática que asegura el funciona-

miento de la economía estatal, apuntalando el poder del

déspota. Para ello se garantiza la apropiación por parte de

e la c

se permit

49 Rudolf Bahro, *La alternativa,* Madrid, Alianza, 1977. También: Wittfoguel, *Despotismo oriental,* Madrid, Guadarrama, 1966, esp. cap. 9 y 10. Para una discusión del concepto véase L. Krader, «Asiatische Produktionsweise» en *Historisch Kritisch Wörterbuch des Marxismus,* vol. 1, pp. 628-638.

50 R. Bahro, *La alternativa,* p. 69.

los mecanismos estatales del correspondiente excedente. Según él, en condiciones de pobreza, como las que siguieron a la guerra civil en la Unión Soviética, la gestión colectiva no podía prescindir de esta burocracia. Sin embargo, esta apenas fue controlada por abajo desde el punto de vista político. Su necesidad como aparato de gestión y la ausencia de control sobre el mismo permite caracterizar a la Unión Soviética como aparato despótico, alma gemela del antiguo «despotismo oriental».

Los análisis marxistas del colonialismo y el imperialismo

Entre los marxistas de la época, todavía en vida de Marx (que murió en 1882), la temática del colonialismo/imperialismo tiene su punto de partida en los análisis sobre cómo el sistema capitalista resuelve la gran depresión de 1873, depresión que alcanza a gran parte de los países europeos. Los socialdemócratas de la época habían tendido a analizarla como el «momento final del sistema capitalista», como «preludio de su derrumbe» a partir de un análisis simple según el cual, el exceso de producción (sobreproducción) conlleva un aumento de stocks que hace inviable la realización del valor materializado en ellas. Como consecuencia, las empresas se hunden y aumenta el paro. La situación de pobreza reinante hace imposible continuar el consumo (subconsumo), de tal modo que la crisis aumenta y el sistema se hace imposible. Auguraban así el inminente desplome del capitalismo.

Marx era relativamente crítico con estos pronósticos y

miraba con especial atención cómo EEUU estaba respon-

diendo a la crisis. En su opinión, era posible que el capi-

e la c

talismo se recuperara y encontrara fórmulas nuevas para salir del *impasse*. Una de ella podría ser el aumento del

se permit

peso de las finanzas, una segunda la expansión colonial, una tercera la especial combinación de ambas que dará lugar al imperialismo.

Históricamente podemos señalar que a partir del decenio de 1880, justamente hacia finales de la citada depresión,

las grandes economías capitalistas de los países europeos se lanzan a una intensa expansión territorial. Esta se despliega tanto en países de larga tradición colonial, como Inglaterra, como en los nuevos países que estrenan una política colonial extraordinariamente agresiva como Alemania e Italia. El reparto de los nuevos territorios se sanciona en la conferencia de Berlín de 1885 que inicia la nueva fase del imperialismo. A diferencia del mero colonialismo, el imperialismo implica una estrategia política de expansión capitalista diseñada desde las metrópolis y llevada a cabo con

persistencia.51 Entre los pensadores y políticos marxistas se trata de analizar cómo incide esta nueva política en la reorganización del sistema capitalista, qué efectos tiene sobre la clase obrera y cómo posicionarse ante ella.

En la socialdemocracia alemana, encontramos reflexiones relevantes escritas por sus teóricos más influyentes, en especial Karl Kautsky, Edouard Bernstein, Franz Mehring y Rosa Luxemburg, a las que sigue el texto de Lenin, algo posterior, sobre *El imperialismo como fase reciente del capitalismo* (1916-1917). En un primer momento la cuestión se enfoca a partir del par sobreproducción/subconsumo, que explica el colonialismo como una forma de sortear las barreras de los mercados nacionales, colocando las mercancías producidas en las metrópolis en mercados previamente no capitalistas y drenando hacia los primeros nuevas materias primas, así como los beneficios obtenidos. Ese proceso, que abre al capital europeo mercados en países no capitalizados, choca en muchos casos con la resistencia «popular» de las poblaciones autóctonas. Se plantea así el problema de cuál es la posición adecuada frente a tales resistencias. En este punto, la específica di-

©

mensión del «progreso aportado por el capitalismo» y el

opia

e la c

51 «La diferencia básica (entre colonialismo e imperialismo) se encuentra entre un imperio controlado burocráticamente por el gobierno desde el centro y desarrollado por razones ideológicas o financieras, o sea una estructura que puede denominarse imperialismo y un imperio desarrollado por emplazamientos debidos a comunidades individuales o llevados a cabo por compañías de negocios con objetivos comerciales, una estructura que puede denominarse colonial». R. J. C. Young, *Postcolonialism*, p. 16.

se permit

rechazo de una resistencia que Engels califica de «sentimental» se vuelve objeto de debate.

En efecto, ante la repulsa por las atrocidades cometidas en la expansión colonial, que son objeto de denuncia por parte del movimiento socialista, Marx y Engels adoptan una posición «racionalista». Como ya hemos visto, en los

textos sobre la India sostienen que, por muy duros que sean los destrozos que genere esta política y por muy proclives que seamos a simpatizar con los resistentes, desde un punto de vista político conviene evaluar coherentemente si las fuerzas anticoloniales no actúan de un modo tanto o más despótico que los poderes coloniales. Sirva de ejemplo un texto de una carta de Engels a Bernstein de agosto de 1882:

Me parece que en la cuestión egipcia usted está apoyando demasiado al denominado Partido nacional, pero apuesto uno a diez que es un Pachá ordinario: si no quiere pagarle los impuestos a los financieros es porque los quiere meter en su bolsa, muy al estilo oriental. Es la historia de siempre con los países agrarios. De Irlanda a Rusia, de Asia menor a Egipto los campesinos de un país agrario están ahí para ser explotados. El sátrapa, alias Pachá, es la forma oriental básica del explotador, como el comerciante y el jurista lo es de la explotación occidental moderna. Repudiamos las deudas del *khediv*, muy bien ¿y qué más? Nosotros, socialistas de la Europa occidental no tenemos que dejarnos atrapar tan fácilmente como los *fellahs* [campesinos] egipcios y como todos los latinos. Es extraordinario. Todos los

revolucionarios latinos se quejan continuamente de que
hacen las revoluciones en beneficio de otra gente —cosa
muy fácil, porque constantemente se dan de bruces con la
palabra «revolución»—. Y en cuanto surge alguna revuel-

ta en algún lugar, todo el revolucionarismo latino empieza

a soñar con ella, sin atisbo de crítica. Según mi opinión,

podemos estar a favor de los oprimidos *fellahs sin* compar-
tir sus ilusiones del momento (pues un pueblo campesi-

no tiene que ser maltratado durante siglos antes de que
se espabile gracias a la experiencia) y podemos estar con-
tra las brutalidades de los ingleses sin que tengamos que

posicionarnos, por ello, solidariamente con sus enemigos
militares del momento.[52]

El tono de la carta de Engels manifiesta muy bien la posi-
ción de los socialistas marxistas: analizar las relaciones de

clase en los dos casos, tanto entre los colonizadores como entre los colonizados y tratar de buscar una suerte de vía de salida que les permita obviar esa dicotomía. Pero al tiempo, expresa sus reservas frente a las luchas de los pueblos colonizados, en su mayoría campesinos y sometidos a unas autoridades despóticas que en ningún caso pueden ser efectivamente tomados en serio como protagonistas de una revolución, ni democrática ni socialista. Por supuesto desestima el componente nacionalista-democrático de esa sublevación que, sin embargo, ha sido rescatado por la historiografía egipcia y no tiene en cuenta que justamente el bombardeo de Alejandría inicia el periodo imperialista, estructuralmente distinto al colonialismo imperante hasta ese momento. Pero además incluye expresiones que a nuestros oídos educados por la crítica postcolonial suenan espantosamente eurocéntricos, como por ejemplo cuando Engels indica «muy al estilo oriental» o las frases extremadamente despectivas y crueles para los campesinos. Compárese por ejemplo con la presentación de los mismos acontecimientos por el marxista indio M. N. Roy en 1925:

En 1881 una revuelta nacionalista irrumpió en Egipto. Simultáneamente el Sudán se sublevó bajo el liderazgo de Mahdi, las flotas británica y francesa bombardearon Alejandría en mayo de 1882. Al Khediv se le presentó una

nota conjunta exigiéndole la dimisión de su gabinete y el exilio del líder nacionalista Urabi. Pero las manifestaciones

52 F. Engels, Carta del 9 de agosto de 1882, *E. Bernstein Briefwechsel*

mit F. Engels, pp. 120-121. La carta se refiere a los acontecimientos de 1882, cuando Ahmed Urabi, coronel del ejército, se sublevó con la ayuda de los campesinos contra el khedive Tawfiq y se negó a pagar las deudas del país. La sublevación terminó con la intervención inglesa que bombardeó Alejandría en septiembre de 1882. Los británicos declararon Egipto protectorado británico.

populares forzaron al Khediv, por el contrario, a nombrarle ministro de defensa. Los rebeldes fueron superados en

número por los invasores. Las fuerzas de Urabi fueron derrotadas y él encarcelado en Tel-el-Kebir […] En tanto Egipto siga estando subordinado a una dictadura militar extranjera, reclamará el derecho a la rebelión. El derecho del pueblo egipcio a la total independencia es innegable. Reconocer el derecho de un pueblo particular a determinar su propio sistema político excluye definitivamente toda interferencia extranjera sea cual sea el pretexto para ella […] Consideramos superfluo demostrar que el único objetivo de la conquista y el protectorado de Egipto no fue altruista. Tampoco fue la «responsabilidad sagrada» de proteger a los egipcios y de salvaguardar a los sudaneses lo que les empujó «accidentalmente» bajo dominio británico, como el historiador imperialista Seely argumenta».53

A las consideraciones de Engels, Kautsky añade una reflexión sobre el modo en el que el colonialismo está cambiando la forma del capitalismo contemporáneo. Por una parte, al menos hasta fin de siglo, los socialistas marxistas han sido

todos «extremados opositores de la política colonial»,54 como lo han sido igualmente otras corrientes

socialistas y radicales en diversos países, entre ellos Gran Bretaña. Pero al mismo tiempo, intentan analizar el papel de la expansión colonial en la redefinición de un capitalismo desnacionalizado y altamente sujeto a las dinámicas del capital financiero; el prototipo que Lenin definirá como *imperialismo.* En esa nueva etapa, el imperialismo se caracteriza por el rápido desarrollo de las fuerzas productivas más allá de las barreras de los mercados nacionales, siendo su fuerza motriz una coalición entre el capital industrial y

©

el financiero, capaz de inaugurar una reestructuración del capital a escala internacional. El modo en el que ese pro-

opia

ceso interviene en la reproducción ampliada del capital y

e la c

en la circulación del valor sigue siendo problemático. En

se permit

cierta forma ese movimiento se repite en nuestra época con la globalización y la financiarización actuales.

53 M. N. Roy, «Empire and proletariat», enero de 1925, accesible en marxists.org.

54 K. Kautsky, *Historia del marxismo,* vol . 6, p. 261.

Así, a pesar de que la política oficial de la socialdemocracia europea siguió siendo crítica frente al imperialismo, en diversos congresos internacionales empezaron a oírse algunas voces que intentaban suavizar esa oposición. Entre estas, se contaban los fabianos en Inglaterra, el propio Bernstein en la socialdemocracia alemana y el holandés H. van Kol. Sus argumentos señalaban que la cuestión del colonialismo no era la de si se puede defender una política colonial sino la de «cómo se implanta esta»; es decir, sostenían que cabía defender una «política colonial civilizada» que protegiera a los autóctonos de la destrucción, pero que no los privara de los beneficios que podía aportarles una civilización más elevada; que, por tanto, fuera crítica con las crueldades del capitalismo pero que defendiera el derecho de los «países civilizados» a establecerse en las colonias.

En la resolución de la comisión sobre política colonial, aprobada en el congreso de la Internacional Socialista ce-

lebrado en Ámsterdam en 1904 podemos leer:

El Congreso reconoce el derecho de los habitantes de los países civilizados a establecerse en aquellos países cuyos habitantes se encuentran en un estadio inferior de desarrollo. Pero juzga severamente el sistema colonial capitalista actual y anima a los socialistas de todos los países a derrocarlo. El resultado de ese sistema puede observarse en la dominación de los habitantes autóctonos de África, Asia, etc., por los pueblos de cultura de Europa como Francia, Inglaterra, Alemania, Bélgica, Holanda. Inglaterra es la que más éxitos ha obtenido en cuanto a subyugar naciones extranjeras, las consecuencias para los indios-británicos son por consiguiente mayores y más

terribles. […]

El Congreso llama a los trabajadores de Gran Bretaña

a que obliguen a su gobierno para que elimine un sistema colonial belicoso y deshonroso y ponga en pie un sistema

de fácil implementación para que los indios se autogobiernen bajo la autoridad inglesa.55

55 Texto cit. por Julius Braunthal, *Geschichte der Internationale*, Berlín-Bonn, V. Dietz Nachf., 1978, T. I, p. 318.

A pesar de la tibieza de la resolución, los partidos socialdemócratas de los países imperialistas ni siquiera fueron siempre tajantes en su negativa a la política colonial. Baste mencionar las ásperas discusiones que tuvieron lugar en Bélgica, a raíz de las maniobras del rey Leopoldo para hacerse con el territorio del Congo y que fueron objeto de amplias críticas internacionales; o en Italia, donde la política colonial para anexionar Libia fue un elemento importante de la división del partido y del ascenso de Benito Mussolini, en aquel momento un radical socialista.56 Los socialistas fueron críticos contra los excesos del imperialismo pero, como muestra el inicio del párrafo citado, defendieron el derecho de los pobladores europeos a establecerse en los territorios coloniales como si estos no estuvieran habitados. En la práctica esto suponía el derecho a expulsar a los nati-

vos de su territorio y a apropiarse de sus tierras.

La lectura de Rosa Luxemburg y la famosa «acumulación originaria»

El análisis de Rosa Luxemburg parte de la dificultad de aceptar los esquemas de Marx sobre la reproducción del capital, tal como éste los expone en el vol. 2 de *El capital*. Al analizar la magnitud de las cantidades presupuestas en la reproducción, R. Luxemburg pone de relieve las desviaciones entre la masa de los medios de producción (sector I) y la de la fuerza de trabajo (sector II). La reproducción ampliada presupone que los capitalistas no consumen el total del plusvalor que obtienen en un momento dado, puesto que tienen que dedicar una parte a ampliar la producción.

Pero tampoco los trabajadores pueden consumir el nuevo

producto, o al menos no en su totalidad, pues por más que

la nueva producción implique salarizar a un mayor número de obreros, el consumo total de estos será siempre

menor que el producto disponible en tanto este encierra el nuevo plusvalor. ¿De dónde provienen pues los nuevos compradores? Dicho en las palabras de la propia autora:

56 Ibídem , pp. 319-326.

Una parte del plusvalor no es consumido por los capitalistas, sino que se convierte en capital para ampliar la producción, es decir, se dedica a los fines de la acumulación. Ahora se pregunta, ¿dónde están los compradores de este producto sobrante que los capitalistas no consumen, y que los trabajadores pueden consumir todavía menos, pues su consumo se halla cubierto con el importe del capital variable en cada caso? ¿Dónde está la demanda del plusvalor acumulado, o como reza la fórmula de Marx, de dónde procede el dinero para pagar el plusvalor acumulado?57

Sabemos que la respuesta está en dos ámbitos nuevos: en el gasto estatal en armamento (*militarismo*), que supone un ámbito de producción seguro ya que su compra está garantizada por los Estados y, por otra parte, en la expan-

sión del mercado capitalista fuera de las fronteras de un determinado espacio productivo. Ahí entra en juego el colonialismo y la expansión imperialista.

Contemplándolo a escala global, y no meramente en las fronteras de un mercado nacional, Rosa Luxemburg explica cómo el capitalismo precisa continuamente apropiarse de territorios y recursos que en una fase previa no estaban todavía capitalizados, en un esfuerzo constante por ampliar su dominio y aumentar la escala de su acumulación. Ya hemos visto que el punto de partida de Luxemburg es la teoría del *subconsumo* (las clases propietarias no consumen todo el plusvalor que se apropian ni siquiera atendiendo a la peculiaridad de los bienes de lujo y las clases trabajadoras tampoco pueden llegar a consumirlo dada la escasez de sus ingresos; aquí es dónde incide el consumo a crédito), por lo que cabe considerar que parte del mer-

©

cado de la producción de las metrópolis se sitúa en luga-

opia

res no-capitalistas: ese exterior del que se extraen materias

e la c

primas y dónde se colocan los excedentes de producción.

No puede pensarse que «la producción capitalista vive ais-

se permit

lada y bastándose a sí misma»,58 sino que constantemente

57 R. Luxemburg, *La acumulación del capital*, México DF., Grijalbo, 1967, p. 103.

58 Ibídem, p. 271.

está referida a su «otro», el mundo no-capitalista externo (las colonias y las economías de subsistencia) e interno (las llamadas «colonias internas» como el ámbito doméstico). El sistema capitalista es así por definición un sistema global que «dispone cada vez más de la tierra entera para poder hacer una selección cuantitativa y cualitativamente ilimitada de sus medios de producción» y expansión.59 El análisis la lleva a ampliar esa relación que considera central, tanto para la «realización del plusvalor» (por medio de la venta del producto-mercancía), como para la compra o captura de los elementos del capital constante (materias primas, energía, …) y de la fuerza de trabajo (utilización *in*

situ de fuerza de trabajo más barata). La inserción de «islas capitalizadas» enclavadas en ámbitos no capitalizados de la economía capitalista global es vital para la reproducción ampliada y una de las claves de su viabilidad. En la medida en que ese entorno no sea capitalista, habrá que capitalizar-lo, arruinando cualquier forma de subsistencia que haya en él. Ese proceso Marx lo denominó «acumulación origina-ria» o «acumulación primitiva» y lo situó «al comienzo del capitalismo», mientras que Rosa Luxemburg entiende que es rigurosamente simultáneo de su expansión y que acom-paña constantemente toda su historia. No está situado en el origen sino que le acompaña permanentemente, siendo «recreado» artificialmente en las sucesivas crisis.

En nuestra época el geógrafo marxista anglo-americano David Harvey denomina a ese proceso «apropiación por desposesión». Esta viene documentada no sólo en la ex-propiación de los bienes comunes, a comienzos del capi-talismo, sino que se reproduce constantemente a lo largo de toda su historia, ya sea en la expansión del siglo XIX,

©

cuando se expulsa a los campesinos egipcios de sus tierras

para construir el canal de Suez, como en el XX cuando se

opia

expulsa a los indígenas bolivianos o brasileños para cons-

e la c

truir autopistas o para explotar los yacimientos de gas. O

se permit

cuando en la India se expulsa a los habitantes de los bos-

ques para talar la madera y a las mujeres de sus aldeas

para robarles el agua.

59 Ibídem, p. 275.

Sin embargo a diferencia de Rosa Luxemburg, Harvey se-
ñala que las crisis no se producen por *subconsumo* sino por
sobreacumulación monetaria, es decir, porque existen gran-
des sobrantes de capital-dinero que no encuentran inver-
sión con tasas de ganancia elevada, por lo que, para man-
tener esas tasas de ganancia, se emplean tres alternativas:
1) el capital recurre a expandirse por el globo en busca de
potenciales compradores externos de capital y no sólo de
mercancías ya producidas, es decir, en busca de lugares

y nichos de inversión y no sólo de venta de mercancías, 2) trata de rebajar el coste del capital constante y el del variable (los salarios) de modo que los beneficios aumenten por disminución de los costes, y 3) busca rentabilizar en términos capitalistas «nichos» antes no privatizados, como pueden ser los ámbitos públicos (la Universidad, la educación y la sanidad serían campos específicos de esa estrategia).

Se produce entonces un violento trasvase de «bienes comunes», tanto si pertenecían a las comunidades campesinas como si se trata de «bienes públicos» de propiedad estatal, a manos privadas. En los siglos XVII y XVIII esta acumulación implicó:

La mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal…) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión del acceso a los bienes comunales; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; los procesos coloniales, neocolonia-

les e imperiales de apropiación de bienes (incluidos los

recursos naturales); la monetarización del intercambio y

los impuestos, en particular sobre la tierra; la trata de es-

clavos; y la usura, la deuda nacional y más recientemente

el sistema del crédito.[60]

60 D. Harvey, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004, p. 116.

En la actualidad, ese proceso de desposesión pasa ade-

más por formas de «endeudamiento» de las personas, por

formas de destrucción deliberada de activos, de saqueo

de los fondos de pensiones, de privatización de recursos

como el agua, por formas de piratería y otras. «El cordón

umbilical que vincula la acumulación por desposesión

y la reproducción ampliada queda a cargo del capital fi-

nanciero y las instituciones de crédito, respaldados, como

siempre, por poderes estatales».[61] En esa situación es ab-

surdo confiar en los poderes estatales para reorientar la situación, dado que ellos mismos han sido cooptados por el poder capitalista global y son agentes centrales del proceso de privatización.

Esta desposesión tiene además una clave de género que precariza y/o mercantiliza los procesos de reproducción del vivir y está estrechamente ligada a las dinámicas que a partir de comienzos del siglo pasado recibieron el nombre de *imperialismo*.

Expansión imperialista y guerra. El capital financiero

Como hemos dicho la temática del imperialismo resultó clave en los análisis marxistas de finales del XIX y principios del XX. Entre estos destaca el famoso texto de Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Hay práctica unanimidad entre los estudiosos del tema en que una fuente prioritaria del trabajo de Lenin fue el estudio de John Hobson (*Imperialism. A Study,* 1902). Hobson fue el primero en enfrentarse a la cuestión de la transformación

©

de un nacionalismo, aparentemente pacífico, en un nacio-

opia

nalismo agresivamente expansionista definido como «im-

e la c

perialista», desprovisto

a su vez de las connotaciones de

la *pax romana.* 62 Giovanni Arrighi señala que dicho autor

se permit

61 Ibídem , p. 121.

62 Curiosamente la referencia al imperio romano y su política de paz es una referencia constante en los autores legitimadores del Imperio británico moderno. Se rememora la «misión civilizadora» del Imperio romano en relación a los bárbaros antiguos, por lo que el estudio de

logra quebrar el espejo legitimador de su tiempo al definir el imperialismo como «la transformación del *nacionalismo,* que había dominado el escenario internacional desde el final del siglo XVIII hasta el final del XIX, en una tendencia general a la expansión de los Estados fuera de sus confines nacionales».63 A su vez diferenciaba «colonialismo» e «imperialismo» pues, mientras el primero se limita a ubicar pequeños enclaves en territorios diferenciados y alejados

de las metrópolis como base de sus negocios pero renuncia a dominar todo el territorio en el que dichos enclaves están ubicados, el segundo tiende a anexionarse el territorio entero, redefiniendo sus fronteras y sometiéndolo a las formas políticas y administrativas de la metrópoli. En este sentido supone una expansión e intensificación de las prácticas coloniales, pero al tiempo protege sus territorios coloniales de la intromisión de otras grandes potencias. El imperialismo cambia por eso constantemente las relaciones internacionales, que oscilan entre pactos de no agresión y enfrentamientos armados localizados que pueden degenerar en guerras mundiales.

Ahora bien, si las prácticas imperialistas eran capaces hasta cierto punto —pues hay muchos ejemplos, como es el caso en la India, de continuas revueltas— de mantener cierto orden interno en el marco de un Imperio, siendo el modelo el Imperio británico, la situación cambia radicalmente cuando otras naciones empiezan a expandirse también de modo imperialista. Ese rasgo, el que «frente a la ambición de un único imperio en expansión existan ahora teorías y prácticas de imperios en competencia, con sus correspon-

dientes ideologías y formas de actuar, cada una de las cua-

les está motivada por una ambición similar de engrandeci-

miento político y de beneficios comerciales»64 es lo peculiar

del imperialismo a finales del siglo XIX. Y es también lo que

dibuja el escenario de una guerra posible entre las diversas

potencias, en tanto multiplica los puntos de enfrentamiento

la historia y las lenguas clásicas, obligatorias para los altos cargos im-

periales, aporta elementos legitimadores de la política del momento.

63 G. Arrighi, *La geometría del imperialismo,* México DF., Siglo XXI,

1978, p. 44.

64 J. Hobson, *Imperialismo*, Madrid, Capitán Swing Libros, 2009, p. 321.

entre ellas, como puso de relieve la guerra de los Boers en

el continente africano.65 A su vez el horizonte de guerra dis-

para el *militarismo* que Rosa Luxemburg presentaba como

uno de los medios prioritarios para asegurar la continui-

dad del ciclo capitalista. En muchos casos este aumenta la deuda pública de los Estados y por tanto redunda en un aumento de los impuestos sobre las colonias, como fue el caso de Inglaterra a finales del siglo XIX.

Pero Hobson no se limita a estos aspectos. En la primera parte de su libro, que titula «La economía del imperialismo», se pregunta si este beneficia realmente a la población inglesa para, en un sentido cercano al de Marx, llegar a la conclusión de que sólo una pequeña capa resulta beneficiada. Esta viene formada por los financieros y accionistas de la Compañía de las Indias Orientales, los oficiales del ejército colonial, los industriales fabricantes de armas y un escaso número de agentes comerciales.

Desde el punto de vista comercial, el comercio con las colonias representa un porcentaje muy pequeño, que en modo alguno justifica los gastos anexos a la colonización.

Por tanto, concluye el autor:

Viendo que el imperialismo británico de las últimas seis décadas es, evidentemente, un mal negocio […] la única respuesta posible [sobre por qué se mantiene] es que los intereses políticos del conjunto de la nación están subor-

dinados a los de ciertos grupos privados que usurpan el

control de los recursos nacionales y los utilizan para su

beneficio personal. […] Aunque el nuevo imperialismo

ha sido un mal negocio para la nación británica, ha re-

sultado rentable para ciertas clases sociales y para ciertos

grupos industriales y financieros del país. Los enormes

gastos de armamento, las costosas guerras, los graves

riesgos y las situaciones embarazosas de la política ex-

terior, los impedimentos y frenos a las reformas sociales

y políticas dentro de Gran Bretaña, aunque hayan sido

65 La guerra de los Boers tuvo lugar a finales de siglo (1899-1902) y

es el primer enfrentamiento de importancia entre tropas inglesas y

colonos holandeses en el continente africano. Los contemporáneos la

interpretaron como un antecedente de las guerras mundiales.

tan dañinos para la población, han resultado muy pro-

vechosos para los intereses económicos de ciertos grupos industriales y profesionales.66

En la segunda parte del libro, Hobson analiza la política del imperialismo; el balance no es más positivo. Dado que la mayoría de las colonias no se rigen por sistema democrático alguno, el nivel de participación política de la población del Imperio ha disminuido drásticamente, lo cual no puede traer más que consecuencias negativas. La mayoría abrumadora de los habitantes del Imperio no goza de libertades democráticas y esto lo hace incompatible con la defensa de la «misión civilizadora» que se le atribuye, aumentando los prejuicios raciales de una raza pretendidamente superior, la blanca propia de los colonizadores. En consecuencia, el imperialismo «ha servido para aumentar el área del despotismo británico»67 y se manifiesta cada vez más incompatible con la democracia. Pero tan importante como su perversión económica y política es su contribución a una cultura hipócrita, que pretende legitimar aquellas acciones por el bien de las «razas inferiores». El imperialismo resulta ser intrínsecamente racista, ya que sólo a partir de la presunta superioridad del hombre blan-

co puede defenderse su derecho a apropiarse del planeta

«en beneficio de la Humanidad».68

66 Hobson , *op. cit.*, p. 63.

67 Ibídem, p. 141.

68 «En Inglaterra, desde luego se aceptarían en todas partes, como

justificación fundamental del Imperio, las palabras de Lord Rosebery

de que el Imperio británico es «la más importante organización laica

©

para hacer el bien que el mundo haya conocido». Lord Salisbury rati-

opia

ficó esta idea afirmando que «el curso de los acontecimientos, que yo

preferiría llamar pasos de la Providencia, ha supuesto una llamada

e la c

a nuestro país para que realice una labor en favor del bien y del pro-

greso del mundo que ningún otro imperio ha hecho anteriormente».

se permit

Por su parte el arzobispo de Canterbury propuso una doctrina de la

«cristiandad imperial» basada en los mismos supuestos. Puede, por

consiguiente, deducirse en buena lógica que todo acto de imperia-

lismo consistente en la intervención por la fuerza en la vida de otros

pueblos sólo puede justificarse si se demuestra que contribuye «a la

civilización del mundo». Ibídem , p. 250.

Esta «labor de civilización» se concreta en la destrucción del modo de vida de los nativos para obligarles a trabajar para los colonos:

Destruir el sistema de vida tribal que presta solidaridad y cierta fuerza política y económica a los nativos, hacer que el cafre tenga que ganarse la vida individualmente, siendo él, personalmente, el que negocie sus condiciones económicas, cosa que desconoce totalmente; conseguir que se vaya de su poblado mediante gravámenes u otros «estímulos», y trasladarlo a otro lugar en que las circunstancias no le permitan otra alternativa que trabajar en las minas: he aquí el plan que proponen los dueños de las minas y que los misioneros aprueban.[69]

Como decíamos, este texto es una fuente de primera importancia para el trabajo de Lenin quien dará un enorme peso, a diferencia de Karl Kautsky, al choque entre los diversos «imperialismos». Lenin deduce que las élites económicas nacionales van a entrar en una contienda

mundial por colocar sus productos y rentabilizar sus inversiones a través del reparto del planeta. Esta contienda deriva del extraordinario aumento de la producción, que es resultado de la concentración monopolística y de la formación de grandes empresas que entran en liza por repartirse el mundo, tanto en lo que se refiere a las fuentes de materias primas como a las parcelas de mercado de cada cual. Así, aunque el capitalismo puede pasar por fases de relativa estabilidad internacional, los momentos de crisis y enfrentamiento armado tenderán a agudizarse. Lenin privilegia el segundo aspecto e incluso puede decirse que

©

lo considera intrínsecamente inevitable, a diferencia de los últimos años del siglo pasado en los que hemos visto

opia

largos periodos de competencia capitalista internacional

e la c

no armada.70

se permit

Otra consecuencia del imperialismo es el fortalecimiento del nacionalismo en los países coloniales, si bien

69 Ibídem , p. 288.

70 Véase G. Arrighi, *La geometría del imperialismo*, p. 17.

de un modo contradictorio. En efecto, el contraste entre la inserción directa de esos territorios en el tejido político, social y cultural de las metrópolis y el llamamiento a sus habitantes a comportarse como «ciudadanos del Imperio», incluso con su participación en las guerras internacionales, y el «racismo» explícito o encubierto de las relaciones sociales y el menosprecio hacia la población, desencadena un fortalecimiento del sentimiento nacional antiimperialista. Un ejemplo lo tenemos en los textos de Frantz Fanon, de Ho Chi Min y de otros autores que dan noticia de un conflicto político con la metrópoli que los subalternos traducen en «sentimiento nacional». La doble cara de la intelectualidad «colonial» es justamente uno de los temas prioritarios del pensamiento postcolonial y descolonial al que volveremos posteriormente.

La teoría de Lenin acentúa también la disparidad de ritmos de crecimiento entre unos países y otros, y en es-

pecial entre las metrópolis y las colonias, teoría que presenta como «desarrollo desigual» y que ha sido retomada posteriormente por otros autores, singularmente Arrighi o Wallerstein. En este marco, el imperialismo marca una tendencia hacia la guerra general, ya sea entre Estados imperialistas, por su recíproca expansión, ya sea de los territorios colonizados contra las metrópolis, sin distinguir en estas luchas el protagonismo de «colonos» (como en la guerra anglo-boer) o de «autóctonos» (las guerras de liberación nacional, como la argelina).

En la segunda mitad del siglo pasado, tras la Segunda Guerra Mundial cambiaron los modelos de hegemonía: EEUU relevó a Inglaterra como potencia hegemónica a nivel internacional desarrollando una política «imperialista»,

que sin embargo se parece más al «imperialismo informal»

anterior que al imperialismo propiamente dicho del siglo

XIX. Esta se caracteriza por una superioridad armada que le permite intervenir en cualquier parte del mundo. Esa

se permit

peculiaridad hace que Antonio Negri y Michael Hardt consideren que el término que define actualmente las relaciones de EEUU con el resto del mundo es «imperio» y no «imperialismo», puesto que se trata de un poder global no

discutido seriamente por sus contrincantes.[71] Curiosamente esta tesis se encuentra avanzada en el texto de Arrighi antes mencionado, cuando dice textualmente:

> Dentro de esta jerarquía [creada por EEUU a nivel mundial] reconocida muchas veces explícitamente, el vértice lo ocupaban inevitablemente los EEUU; las posiciones intermedias, las antiguas y nuevas potencias del mundo occidental, cuyos conflictos habían dominado la primera mitad del siglo y cuyo rango había sido reordenado por la Segunda Guerra Mundial; y las posiciones inferiores, los países periféricos de los anteriores imperios formales e informales.[72]

Pero esa situación que la Guerra Fría mantuvo relativamente estable, entró en crisis con la caída del bloque del

Este. La mayor inestabilidad se demuestra en las últimas intervenciones en Irak y en África (Somalia, Libia…).

Por último hay que rescatar otra dimensión de la vieja teoría del imperialismo y que corresponde con el capital financiero y los mercados de capitales. Las altas finanzas como fondos de inversión u otro tipo de agentes financieros «tienden a transformar el exceso de liquidez, existente en el mercado, en demanda de nuevas oportunidades de inversión y, principalmente, en demanda de endeudamiento y expansión territorial del Estado». En este sentido puede decirse que el capital financiero carece de una «impronta nacional» pero precisa:

Para la protección de las inversiones pasadas y para la

creación de nuevas oportunidades […] de la expansión del poder político de una o varias potencias fuera de los confi-

nes nacionales. Al mismo tiempo debían tratar de impedir

que la competencia entre los Estados, fomentada por dicha expansión, desembocara en una guerra universal que vo-

se permit

latilizara sus propias actividades patrimoniales.73

71 A. Negri y M. Hardt, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

72 Ibídem , p. 111.

73 G. Arrighi, *op. cit.*, pp. 135 y 141.

La necesidad que las grandes empresas, los monopolios y/o el capital financiero puedan tener de los Estados no implica ninguna fidelidad hacia los mismos. En muchos casos pueden darse tensiones entre los intereses de las grandes corporaciones multinacionales y las del Estado-nación en el que estén radicadas. Así puede que no repatrien sus beneficios sino que los inviertan en otras zonas o negocios, o que los dejen flotando en la esfera financiera, disponibles para futuras operaciones; puede también que los coloquen a buen recaudo en paraísos fiscales.

De ahí que, como ya señalara Hobson, el imperialismo sea «irracional y destructivo» incluso desde el punto de vista de los intereses nacionales de la nación imperialista, y sin embargo resulte extremadamente útil para el

enriquecimiento de una capa global de capitalistas internacionales. Esta usa los instrumentos políticos estatales para proteger las inversiones fuera del territorio nacional dondequiera que se encuentren.

Colonialismo e imperialismo según los teóricos postcoloniales

Los estudios postcoloniales trazan una diferencia entre colonialismo e imperialismo, pero no tanto en el tiempo, como si el imperialismo fuera una continuación del colonialismo, sino en relación con la estructura de la dominación. El primero privilegia los enclaves coloniales que, en cierta forma, deja al arbitrio de las compañías comerciales, mientras que el segundo implica un diseño desde la me-

trópoli que pretende incorporar el territorio colonizado a la dinámica imperial. La diferencia entre una y otra for-

ma, más que a una cuestión cronológica está ligada a la

penetración del poder colonial en el territorio. En conse-

cuencia podríamos decir que el imperialismo incluye una dimensión programática de tipo ideológico y/o económico, mientras que el colonialismo parece más bien una práctica relativamente errática.

A su vez cabe distinguir al menos dos formas de imperio: los imperios clásicos, tales como el romano, el otomano y el español, y los imperios europeos del siglo XIX en adelante. Ya sabemos que el colonialismo moderno se inicia con la conquista de América del Sur y del Centro por los españoles en el siglo XVI y alcanza su cénit en el siglo XIX y principios del XX, cuando las potencias imperiales ocupaban nueve de las diez partes del globo.

«Los españoles», dice Robert Young, «crearon la forma moderna de imperio que se caracteriza por ejercer un poder por conquista o indirectamente a través de influencia política o económica».[74] Comporta una ideología basada en la superioridad del colonizador, ideología que admite diversas variantes cuya diversidad no es demasiado importante desde la perspectiva del colonizado. Por ejemplo,

algunos estudios establecen una diferencia de comportamientos entre el imperialismo francés y el británico, o entre ellos y el español. El primero, teóricamente, se basa en la asimilación; en esta modalidad los colonizados son considerados teóricamente como iguales a los autóctonos y las colonias son declaradas «departamentos franceses» situados en ultramar. La diferencia se establece de forma más sutil por medio de la discriminación de raza y cultura que incluye, por un lado, la declaración de la *misión civilizadora* de la cultura/raza francesa/europea y por otra —lo que es mucho más negativo para la población colonizada— exige a esta el abandono de su cultura propia.

El imperialismo británico, por su parte, con su modelo en el Imperio romano, admitía la heterogeneidad de las poblaciones que lo componían, pero diferenciaba entre las poblaciones anglosajonas, algunas de las cuales habían

accedido al autogobierno —como EEUU, aunque en este

caso Irlanda no dejaba de ser un caso extraño— y aquellas

otras de origen no anglosajón, como la India, en las que

eran necesarias otras formas de gobierno. También en este

se permit

caso la cuestión de la raza juega un papel especial.

En el caso español, diversos textos señalan la relativa

suavidad del mismo comparado con el de otras potencias

74 Robert Young, *Poscolonialism, op. cit,* p. 27.

europeas. Uno de los primeros en defender esa tesis fue el estudioso alemán Alexander V. Humboldt quien, a partir de un viaje a América del Sur, difundiría esta concepción atribuyéndola a razones de tipo religioso y jurídico, aunque no todos los estudiosos están de acuerdo con dicha teoría.75

Estas distinciones juegan un cierto papel en los estudios postcoloniales y descoloniales. Vemos por ejemplo como los teóricos de la *negritud*, originarios de colonias francesas, denuncian que la asimilación del imperialismo francés es poco más que «aparente»; insisten en que se les hace sentir subalternos en su relación con la metrópoli, más allá de que en la colonia el discurso de la asimila-

ción fuera el hegemónico. Frantz Fanon incluye varias referencias a este punto en su autobiografía cuando relata cómo, habiéndose presentado voluntario para luchar en la Segunda Guerra Mundial en defensa de la «libertad e igualdad» francesas, fue discriminado por su color de piel. Relatos semejantes pueden encontrarse en relación con los soldados senegaleses, famosos por su bravura, o los reclutas argelinos. A su vez algunos trabajos sobre la dominación inglesa denuncian la supuesta permisividad de la dominación colonial y como ésta estaba inserta en una red, compleja, de lealtades recíprocas. En los capítulos siguientes exploraremos algunas de estas cuestiones y sus consecuencias para la subjetividad del colonizado.

75 Véase José Antonio Piqueras, *La esclavitud en las Españas. Un lazo transatlántico,* Madrid, Los libros de la Catarata, 2011. Para un análisis demoledor de la dominación española, E. Galeano, *Las venas abiertas de América latina,* México DF., Siglo XXI, 1971.

4. La estrategia de la Internacional Comunista en relación con la cuestión colonial

Como se ha visto, las teorías que parten de las luchas de los colonizados introducen importantes variantes en la crítica del capitalismo, temporalizando su historia de otra forma. Vamos a analizar ahora cómo estas cuestiones aparecen en estado práctico en los debates que siguieron a la Revolución rusa y en relación con la estrategia antiimperialista a nivel mundial. En estas discusiones, se verá que lo que podría parecer un debate doctrinario sobre la prevalencia del nacionalismo o la transformación social, o sobre si debe ser previa la liberación nacional frente al imperialismo o la lucha social encabezada por los sectores más radicales, son cuestiones insertas en el debate estratégico que acompañó los primeros años de la revolución.

Como es sabido la Revolución rusa tuvo su momento culminante en la toma del poder por los bolcheviques en octubre de 1917, dentro de una atmósfera marcada por la

esperanza de que se generalizase la revolución europea,

opia

especialmente en Alemania. No es cuestión de reproducir

e la c

aquí la historia de la Revolución rusa. Baste señalar que

la derrota de la insurrección espartaquista en Alemania

se permit

en 1918-1919 y el final de la Primera Guerra Mundial dejó

aislados a los revolucionarios rusos, enfrentados además

a una guerra civil dentro de sus fronteras. Su aislamien-

to internacional no auguraba nada bueno. De otra par-

te, la presencia durante la Primera Guerra Mundial de

contingentes procedentes de las colonias en los ejércitos

de las diversas potencias, señalaba el carácter global de la

contienda y contribuyó a exacerbar la cuestión colonial.

La creación de la Tercera Internacional o Comintern,

fundada en marzo de 1919, representó un cambio de

perspectiva. Se mantenía la idea de que la revolución so-

cialista debía ser una revolución mundial. Pero si hasta aquel momento la socialdemocracia rusa había mirado hacia Europa y hacia Occidente, a partir de ese momento empezó a dirigir su mirada hacia Oriente y hacia los países colonizados en las distintas partes del mundo. Así pues, si hasta entonces la doctrina socialdemócrata había minusvalorado la posición de los campesinos, considerados desde la perspectiva de la historia europea una fuerza contrarrevolucionaria, desde ese momento empezó a considerarlos como una fuerza extraordinariamente poderosa en la lucha contra el imperialismo global.

En un texto de 1919, Leon Trotsky, a la sazón máximo responsable del Ejército Rojo, indica claramente este cambio de perspectiva:

Asia puede ser la arena de las próximas insurrecciones. Nuestra tarea consiste en cambiar el centro de gravedad de nuestra orientación internacional en el momento oportuno […] la revolución europea parece haber pasado a segundo plano […] En el futuro inmediato la preparación de los «elementos» de una orientación asiática y, en particular, la preparación de un avance militar hacia la

India a fin de ayudar a la revolución en ese país sólo pueden revestir un carácter preliminar. Sobre todo la preparación de un plan detallado, el estudio de cómo ponerlo

en funcionamiento, reunir al personal idóneo necesario y crear una organización competente.[1]

Al estudiar la documentación de los primeros congresos

de la Internacional, y en especial el II Congreso, celebrado en Moscú en el verano de 1920, se observa la relevancia

1 «Carta sobre Oriente», 5 de agosto de 1919, en *La segunda revolución china*, Bogotá, Ed. Pluma, 1976, pp. 9-10.

que adquiere la cuestión colonial, muy por encima de la «nacional». Dado que en las luchas coloniales intervienen activamente diversas fracciones de la burguesía, pequeña burguesía y campesinado, que se alzan contra el imperialismo, se plantean problemas a diversos niveles. En

primer lugar está la cuestión de si los grupos comunistas ligados a la Internacional, que rápidamente se crean en las colonias y que, en contacto con intelectuales radicales, se dirigen fundamentalmente a sectores obreros, campesinos pobres e intelectuales, deben apoyar a las fracciones burguesas democráticas o deben dirigir sus luchas hacia sus objetivos específicos. Esta cuestión, de carácter básicamente estratégico, está ligada a la propia valoración de estas luchas, es decir al problema de si se puede dar un proceso de liberación en las colonias que las libere del poder colonial que ejercen las potencias extranjeras. Y esto sin que afecte a las propias condiciones de emancipación interna. O en otras palabras, si es posible pensar que en un futuro postcolonial, los sectores triunfantes seguirán con formas de dominación capitalista hacia el interior, ocupando el lugar que ahora desempeña la administración colonial. El dilema estaba ya inscrito en las propias luchas coloniales, por lo que el neocolonialismo no es un resultado desgraciado de unas luchas que se desvirtuaron, antes bien formaba parte del horizonte de las capas dirigentes, aun cuando estuviera revestido de toda la retórica de la

liberación nacional. En tercer lugar, estaba la cuestión de cómo lidiar con el imperialismo, aprovechando sus fracturas internas en un momento de fuertes pugnas interimperialistas. Este aspecto va a ser cada vez más importante para la política soviética a medida que avance la década.

Antes del Segundo Congreso de la Internacional, Lenin había presentado unas Tesis provisionales a las que el

delegado, de origen bengalí, Manabendra Nath Roy hizo

una serie de puntualizaciones. Más tarde volveremos so-

bre este personaje. Baste decir por el momento, que tras varias reuniones entre ambos y con otros miembros de la Comisión sobre los problemas nacional y colonial, Lenin presentó sus Tesis con una serie de modificaciones, dando luego la palabra a Roy para que defendiera sus propias tesis suplementarias. Este proceder no deja de ser

sorprendente, máxime tratándose de alguien que acababa de llegar a Moscu. La razón que ofrece Lenin es que todavía parecían faltar aquellos elementos que permitieran decidir con seguridad los puntos en discusión.

Al analizar el texto de Lenin, así como la primera versión de las Tesis suplementarias presentadas por Roy y los discursos de ambos en el Congreso, las diferencias resultan palpables.2 Tanto uno como otro destacan la importancia de la cuestión colonial, pero lo más revelador es la diferencia en la denominación de estos movimientos, en relación a si se los considera «nacional revolucionarios» o meramente «democrático burgueses». Esta diferencia debía guiar la política de la Internacional. Lenin sitúa las divergencias en este punto:

Quisiera destacar de un modo particular la cuestión del movimiento democrático burgués en los países atrasados. Precisamente esta cuestión ha suscitado algunas divergencias. Nuestra discusión giró en torno a si, desde el punto de vista de los principios y de la teoría, era o no acertado afirmar que la Internacional Comunista y los partidos comunistas deben apoyar el movimiento de-

mocrático burgués en los países atrasados. Después de la discusión llegamos a la conclusión unánime de que debe hablarse de movimiento nacionalrevolucionario en vez de movimiento «democrático burgués». No cabe la menor duda de que todo movimiento nacional no puede ser sino un movimiento democrático burgués, ya que la masa fundamental de la población en los países atrasados la constituyen los campesinos, que representan las relaciones capitalistas burguesas. Sería utópico suponer que los partidos proletarios, si es que tales partidos

©

pueden formarse, en general, en esos países atrasados, sean capaces de aplicar en ellos una táctica y una políti-

opia

ca comunistas sin mantener determinadas relaciones con

e la c

el movimiento campesino y sin apoyarlo en la práctica.

se permit

2 Las Tesis de Lenin se encuentran en sus *Obras completas,* T. 41, pp. 161-168; las Tesis suplementarias presentadas por Roy pueden encontrarse en sus *Selected Works,* Delhi, Oxford, Oxford University

Press, 1987, vol. I, (1917-1922), pp. 165-9. Los discursos de ambos pueden consultarse en las Actas del Congreso, marxists.org.

Ahora bien, en este punto se hizo (*sic*) las objeciones de que si hablásemos de movimiento democrático burgués, se borraría toda diferencia entre el movimiento reformista y el movimiento revolucionario. Sin embargo, en los últimos tiempos, esta diferencia se ha manifestado en las colonias y en los países atrasados con plena claridad, ya que la burguesía imperialista trata por todos los medios de que el movimiento reformista se desarrolle también entre los pueblos oprimidos. Entre la burguesía de los países explotadores y la de las colonias se ha producido cierto acercamiento, por lo que, muy a menudo —y tal vez incluso en la mayoría de los casos—, la burguesía de los países oprimidos, pese a prestar su apoyo a los movimientos nacionales, lucha al mismo tiempo de acuerdo con la burguesía imperialista, es decir, al lado de ella, contra todos los movimientos revolucionarios y las clases revolucionarias. En la Comisión, este hecho ha quedado

demostrado de forma irrefutable, por lo que hemos considerado que lo único acertado era tomar en consideración dicha diferencia y sustituir casi en todos los lugares la expresión «democrático burgués» por «revolucionario nacional». El sentido de este cambio consiste en que nosotros, como comunistas, sólo debemos apoyar y sólo apoyaremos los movimientos burgueses de liberación en las colonias en el caso de que estos movimientos sean verdaderamente revolucionarios, en el caso de que sus representantes no nos impidan educar y organizar en un espíritu revolucionario a los campesinos y a las grandes masas de explotados. Si no se dan esas condiciones, los comunistas deben luchar en dichos países contra la burguesía reformista, a la que también pertenecen los héroes de la II Internacional.[3]

En las actas se da noticia efectivamente de que en todos

los lugares donde figuraba «movimiento democrático

burgués» se ha sustituido por «revolucionario nacional»,

aunque obviamente el tema va más allá de un simple cambio de palabras.

se permit

3 II Congreso de la Internacional, 26 de julio de 1920, Informe de la Comisión para los problemas nacional y colonial: http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1920s/internacional/congreso2/03.htm

La bárbara Europa

Una cuestión clave en el texto de Lenin es que da por supuesto que las masas campesinas, que constituyen la fuerza de los movimientos nacionalistas democráticos, «representan las relaciones capitalistas burguesas» y, siendo el proletariado escaso en número y en desarrollo, es dudoso que puedan crearse ahí partidos comunistas fuertes. En esta situación parece imponerse la colaboración con las fuerzas nacionalistas que en el mejor de los casos serán interclasistas y, en el peor, se posicionarán activamente en contra de las acciones y las organizaciones obreras. Para el campesinado, que forma la mayor parte de la población, no se establece una estrategia clara ya que, al menos en principio, se lo considera partícipe de las relaciones burguesas.

A su vez se considera que las luchas antiimperialistas, aún en el caso de que estén lideradas por sectores burgueses, o inclusive militares o terratenientes, representan objetivamente un importante agente contra el imperialismo y que por consiguiente deben ser apoyadas. La única condición para colaborar con ellas es que no restrinjan la libertad de acción de los comunistas. Pero si éstos, como en principio parece obvio, van a agudizar las contraposiciones de clase, más pronto o más tarde tendrá que producirse un conflicto entre la dimensión antiimperialista y la socialista comunista. La teoría de las fases permite escalonar dicho conflicto haciendo pasar a primer plano la cuestión anti imperialista ligada a una «presunta» revolución democrático burguesa y manteniendo las confrontaciones entre clases para un momento subsiguiente. Lo que a su vez choca con la activa movilización que precisa la contienda; tanto campesinos como obreros no están dispuestos a sacrificar sus intereses sociales por los nacionales sino que más bien entienden la situación como una coyuntura en la que pueden hacerlos

©

triunfar. Esa complejidad es la que va a obligar a los envia-

opia

dos de la Internacional a precisar sus posiciones colocándo-

e la c

se a un lado o a otro.

Pues bien, si comparamos los dos textos escritos por

se permit

Roy, el borrador de las Tesis suplementarias y las Tesis de-

finitivas presentadas al Congreso vemos que su autor dul-

cifica el texto en al menos dos aspectos. En primer lugar,

elimina todo aquello que pudiera disgustar a los delega-

dos de los partidos comunistas de los países occidentales

o que pudiera propiciar una contraposición entre los tra-

bajadores de las metrópolis y los de las colonias. Por el

contrario, se subraya la necesidad de que las luchas de los

pueblos coloniales vayan de la mano de las luchas prole-

tarias en las metrópolis. En vez de decir «sin romper el

imperio colonial no parece posible derrocar el sistema ca-

pitalista en Europa», como figura en el borrador, se dice

ahora que «la ruptura del imperio colonial, juntamente

con la revolución proletaria en la propia nación, derrotará el sistema capitalista en Europa» y se añade, «por tanto, esas dos fuerzas se deben coordinar».4

En segundo lugar, se suprimen también los párrafos más críticos sobre el supuesto carácter revolucionario de los movimientos nacionalistas. Así se elimina el párrafo del punto 7 en el que se decía que «las masas no están con los líderes nacionalistas, avanzan hacia la revolución independientemente del movimiento nacionalista burgués» y el del punto 9 relativo a «la suposición de que, debido a su retraso económico e industrial, los pueblos en las colonias están obligados a ir tras la democracia burguesa es equivocada». Se afirma que «están surgiendo dos fuerzas contradictorias que no pueden desarrollarse juntas».5 Sin embargo, la declaración final deja abierta esa contraposición, entre otras cosas porque aunque, como he dicho antes, Lenin sostiene que se debe apoyar a los movimientos nacionalistas revolucionarios, no está claro cuándo, cómo y con quién debe establecerse esa alianza, ni por cuánto tiempo. Lenin deja abierta la cuestión de que los movimientos nacionalistas *pueden* ser revolucionarios, al me-

nos *objetivamente* considerados, mientras que las tesis de Roy destacan la fuerza de los movimientos propios de las

poblaciones colonizadas y la necesidad de encontrar las vías para acelerar su desarrollo en un sentido socialista.[6]

4 M. N. Roy, *Selected works,* Vol. I, pp. 166 y 176.

5 Ibídem , pp. 167-168.

6 En otros textos de la misma época Roy se expresa con mayor contundencia. Así por ejemplo en *El despertar del Este*, 15 de julio de 1920 señala que «El Este está despertando y quién sabe si la formidable marea que eliminará la estructura capitalista del Oeste de Europa no vendrá de ahí. No es una mera fantasía ni una especulación

Se añade además un párrafo en el que se hace constar que «las masas en las regiones atrasadas deben alcanzar el comunismo no a través del desarrollo capitalista sino bajo la dirección del proletariado consciente de las zonas capita-

listas avanzadas».7 Esto, si bien no coincide con la periodización clásica del marxismo tradicional pues no exige una fase capitalista como preámbulo de la transformación socialista, subordina la revolución en los países coloniales a la política del «proletariado consciente», es decir, a las exigencias de la propia Internacional.

En el discurso, Roy señala que ha aceptado las correcciones mencionadas, pero insiste en la fuerza de los movimientos propios de las poblaciones colonizadas y en la necesidad de encontrar las formas de que estos movimientos se desarrollen en un sentido socialista. Señala que la tarea fundamental es establecer claramente cuáles deben ser las relaciones entre la Internacional Comunista y los movimientos revolucionarios en los países «atrasados», en la medida en que justamente el poder imperialista compra a los trabajadores de las potencias occidentales con la superexplotación de las colonias. Pero a continuación incide, con mayor fuerza que Lenin, en el hecho de que en las colonias están surgiendo dos tipos de movimiento: un movimiento nacionalista de tipo democrático burgués que pretende una emancipación política manteniendo el

sistema social intocado y las luchas de los campesinos y

trabajadores contra toda forma de explotación. Es decir,

que mientras que Lenin parece dar por supuesto que las

masas campesinas apoyan los movimientos democrático-

burgueses, Roy sostiene que esos campesinos adoptan po-

siciones revolucionarias más cercanas a los trabajadores,

©

mientras que, por el contrario, el movimiento nacionalis-

ta burgués, animado por sectores de la pequeña y media

opia

burguesía, es principalmente moderado.

e la c

se permit

meramente sentimental. Que el éxito final de la revolución social

en Europa dependerá en gran medida, si no enteramente, de una

sublevación simultánea de las masas trabajadoras de Oriente, se

puede probar científicamente», marxists. org.

7 M. N. Roy, *Selected works...*, p. 176.

Pero además, en virtud del desplazamiento de la indus-

tria hacia las antiguas colonias, fenómeno en aumento desde finales del siglo, el proletariado crece. En contra por tanto del escepticismo de Lenin de que puedan formarse partidos comunistas en los países atrasados, afirma que en ellos se están formando grupos revolucionarios y que la tarea de la Internacional debe ser contactar con ellos y convertirlos en plataformas de acción.8 Pero procediendo él mismo de las filas del radicalismo nacionalista, no parece establecer diferencias profundas entre el radicalismo revolucionario y las posiciones comunistas.

Las Tesis del Segundo Congreso constituyeron la base de la política colonial de la Internacional y fueron citadas reiteradamente, tanto las de Lenin como las tesis suplementarias de Roy. El interés de las últimas está en haber complejizado un esquema excesivamente lineal, poniendo de relieve que un movimiento nacionalista en las colonias no siempre tiene un carácter revolucionario por el mero hecho de ser antiimperialista. Pueden darse supuestos en que dicho movimiento sólo suponga un cambio en el mando, pero no una eliminación de la dominación, ni siquiera un debilitamiento de la misma. En las colonias la

dominación imperial colonial se combina con la dominación que ejercen los sectores dominantes autóctonos sobre las capas sometidas, de forma que la lucha nacionalista puede revertir en formas de democratización limitada o incluso puede adquirir formas extremas de supeditación de las luchas obreras o campesinas impidiéndolas directamente o imponiéndoles un compás de espera.

Es cierto que un movimiento nacionalista, para poder ser victorioso, tiene que ganarse a las poblaciones. De

lo contrario la estrecha minoría compuesta por las bur-

guesías nacionales o los estratos militares difícilmente

pueden ganar la partida a las potencias imperiales. Por eso la masa de la lucha nacionalista tiene que ser una

masa de población que liga su emancipación social a la

8 Discurso de Roy en las Actas del Congreso, marxists.org, edición inglesa. Para la discusión entre Lenin y Roy en el Segundo Congreso. Véase Young, *Postcolonialism...* , pp. 127 y ss.

independencia nacional. Y en las colonias esta masa poblacional tiende a estar compuesta por los campesinos, de modo que la revolución agraria se convierte en el nudo gordiano de los procesos. La ligazón puede materializarse en la formación de frentes únicos o frentes nacionales, como el Kuomintang en China o más tarde el Vietminh en Vietnam. Pero la cuestión está en que el bloque antiimperialista está compuesto por segmentos o clases que tienen intereses y proyectos distintos e incluso enfrentados. Por eso la coalición puede en algún momento entrar en crisis, siendo el detonante las exigencias campesinas referidas a la reforma de la tenencia de la tierra y/o las exigencias obreras en cuanto a la eliminación del régimen de explotación salarial. En ambos casos, las exigencias de las capas sometidas, imprescindibles para el avance de la lucha democrática nacional o republicana, entran en colisión con los objetivos meramente de independencia política de las capas que se enfrentan solamente al poder imperialista.

Roy introduce un nuevo matiz: la consideración de que

la situación de las capas campesinas responde a modelos precapitalistas que define como «feudal patriarcales», es decir, que combinan formas comunitarias de explotación de la tierra o, en el caso de existir propiedad privada de las mismas, las explotaciones son tan reducidas que no permiten ni siquiera la subsistencia de los campesinos. Estos quedan continuamente endeudados, por lo que sus exigencias básicas se concentran en la eliminación de los abusos de los recaudadores de impuestos y los usureros y en la creación o mantenimiento de estructuras cooperativas agrarias. Por su parte, los obreros eran en muchos casos empleados en fábricas de propiedad extranjera, que

©

constituían los sectores más dinámicos del país. En consecuencia, las reivindicaciones antiimperialistas, incluso las

opia

defendidas desde posiciones obreras y las campesinas, no

e la c

son en absoluto las mismas: las primeras se concentran en la abolición de los tratados desiguales con las potencias

se permit

imperialistas, la confiscación de las concesiones, la nacionalización de los ferrocarriles, de la banca, de las minas y de la gran industria que en su mayoría pertenecían a firmas extranjeras. Las segundas se centraban en la cuestión de los impuestos, las deudas y el control de la tierra

por los propios campesinos. Ciertamente ambos aspectos están relacionados:

El hecho básico de la economía nacional de China es la subordinación de los procedimientos de producción profundamente precapitalistas a la explotación altamente capitalista por medio del comercio. En tal sistema de economía nacional, el imperialismo extranjero, el comerciante indígena, el tendero de aldea, el usurero rural, el terrateniente, las autoridades del país y los militaristas son otros tantos eslabones de la cadena que tiene aherrojadas en la servidumbre a las masas del pueblo chino. En virtud del sistema vigente de explotación de la tierra, en el que la renta y los impuestos son, en su mayor parte, pagados en productos, prácticamente todo el excedente

de producción se acumula en las manos del propietario que, juntamente con la autoridad rural y el usurero de la aldea, forma una estrecha corporación monopolizadora de toda la economía nacional dividida en numerosos mercados locales. Empeora la situación el hecho de que a veces, las tres funciones indicadas se concentran en una sola persona. Como los burgueses chinos se ocupan en su mayoría en asuntos comerciales no es de esperar que sigan las huellas del gran propietario. Obtienen sus beneficios del comercio en mercancías producidas bajo el régimen social existente. Por tanto no son más contrarios a perturbarlo que la corporación militarista feudopatriarcal que monopoliza la economía rural. Los burgueses se convierten en enemigos de la economía feudal cuando tienen invertido capital en empresas industriales. Pero al operar con capital de comercio, se hacen simplemente aliados de la reacción feudal.9

©

Por su parte las masas campesinas, en su revuelta, no vi-

opia

sualizan el contexto global ni entienden que el imperialis-

e la c

mo sea su principal enemigo:

se permit

9 M. N. Roy, *Revolución y contrarrevolución en China*, México DF., Rica, 1972, p. 17. En este texto, escrito con posterioridad a los acontecimientos, Roy mantiene el adjetivo «feudal» para caracterizar la estructura económica china, aunque le añade el «patriarcal» tal vez para recalcar su especificidad.

Las masas se rebelaban, en primer lugar, contra el patrono medieval que las hacía trabajar como bestias de carga; contra el propietario de la tierra, contra el usurero, contra las autoridades locales, y todo el montón de parásitos que les chupan la sangre, en el lugar en que vivían. Si desalojaron a los militaristas no fue para colocar en sus puestos a los generales nacionalistas, sino que ayudaron a éstos para que derrotaran a aquellos, porque esperaban que la aparición de los nacionalistas supondría la desaparición de todo lo que los militares significaban para ellos, especialmente los altos tributos,

exacciones, trabajo forzoso, opresión por los propietarios y expropiación por los usureros. En resumen, las masas no estaban apenas capacitadas para concebir interés nacional alguno que no coincidiera con su propio e inmediato interés de clase.10

Las cuestiones estratégicas que se derivan de esta conjunción van a ser un hueso duro de roer para la Internacional, especialmente en algunas situaciones revolucionarias como la Revolución china de 1926-1927 y, unos años después, la Guerra civil española. En los años siguientes, el problema se vuelve más grave y si cabe más difícil a medida que se incrementan las luchas coloniales. Desde el punto de vista del discurso de la Internacional, su importancia exigía matizar su política en la complejidad del enfrentamiento con las potencias imperialistas. En primer lugar, como se señala en el Informe al Cuarto Congreso de la Internacional (1922), presentado también por Roy, hay que tener en cuenta la diversidad de la situación en los distintos territorios coloniales: en algunos lugares, como la India, está surgiendo una burguesía nacional que colabora

©

con el poder británico; en otros, como China, son los

opia

grandes terratenientes y la fracción militar la que se en-

e la c

frenta al imperialismo, o en ocasiones colabora con él,

en un vaivén de alianzas múltiples; por último todavía

se permit

en otros, como Turquía, Marruecos o Egipto el naciona-

lismo antiimperialista puede ser revolucionario. Estas

diferencias hacen que la categoría «zonas coloniales y

10 Ibídem , p. 95.

semicoloniales» sea imprecisa, e incluso hoy diríamos

terriblemente eurocéntrica y vacía de contenido, en la

medida en que tiende a homologar situaciones radical-

mente distintas y que sólo se parecen desde el punto

de vista del imperialismo europeo. La política de la

Internacional tiende a encasillar esas diferencias en un

proceso histórico unitario y por tanto a privilegiar el ca-

rácter *objetivamente* revolucionario de las luchas contra los diversos poderes imperiales, minusvalorando su capacidad de represión sobre los movimientos populares y sus alianzas con ellos. No se trata de un problema de periodización histórica, en el sentido de que los pueblos coloniales deban pasar por una etapa capitalista. Está claro que ese paso no es necesario, como la propia Unión Soviética estaba demostrando, sino de estrategia y táctica políticas: con qué fuerzas debe cooperar la Internacional para que su lucha contra el imperialismo sea lo más efectiva posible. En este sentido la mayoría de los delegados entiende que las fuerzas nacionalistas burguesas o pequeñoburguesas están mejor situadas que las revueltas campesinas, en tanto estas, dado su retraso, su ignorancia, su falta de organización, su espontaneísmo… generan todo tipo de desconfianzas. Al tiempo, el discurso de la Internacional tampoco toma nota de que justamente el apoyo que las capas oligárquicas y militaristas obtienen de los poderes imperiales está produciendo un tipo híbrido de capitalismo en el que sectores antiimperialistas se vuelven profunda-

mente reaccionarios, pretendiendo mantener condiciones feudales y patriarcales. En paralelo, se produce un empobrecimiento de amplias masas de campesinos y trabajadores, los cuales no son un reducto de relaciones

feudales anteriores, sino que son producidos por la vio-

lencia de la «apropiación originaria» en curso.

Las Tesis recogen algunas de las posiciones de Roy,

por ejemplo su idea de que está surgiendo en estos países una forma nueva de capitalismo resultado de una combinación de formas capitalistas entretejidas con y sobre las relaciones feudal-patriarcales. Como consecuencia: «Las clases dirigentes de los países coloniales y semicoloniales no tienen la capacidad ni el deseo de dirigir la lucha

contra el imperialismo a medida que esta lucha se transforma en un movimiento revolucionario de masas […]

El movimiento revolucionario en los países atrasados de Oriente no será exitoso hasta que se base en la acción de las masas campesinas».11

Esta especificidad choca con la actitud chovinista de los delegados obreros de las metrópolis, para quienes la revolución socialista debe ser resultado de la lucha obrera y debe empezar en Europa. En otro texto de la misma época, Roy ataca esta concepción: «Mientras el capitalismo se expande hasta el último rincón del mundo para ponerse a salvo de los efectos ruinosos de la guerra imperialista, es un error monumental de parte del proletariado revolucionario atar su futuro al éxito en los países de la Europa central. Esta torpeza proviene del provincianismo, de este aspecto deplorable del que los líderes de la Internacional deben liberarse lo antes posible».12

La política hacia los campesinos se convierte pues en la cuestión central. Y sin embargo la posición de la Internacional no acaba de manifestarse sin ambigüedad. En el Quinto Congreso, celebrado en junio/julio de 1924, el informe presentado por Manuilski contenía diversas críticas a la política de los comunistas en los países coloniales.

Entre los delegados intervinientes se encontraba Ho Chi Minh, el dirigente vietnamita, que pronunció un duro alegato contra el olvido sistemático en la prensa comunista de los países imperialistas de todo lo que se refería a los desmanes cometidos en las colonias. También intervino Roy, defendiendo sus tesis sobre la importancia de apoyar las luchas campesinas: en las colonias «hay multitudes de campesinos que potencialmente son el factor más revolu-

cionario. En un movimiento revolucionario de liberación

en las colonias, los campesinos están destinados a jugar

un papel de la máxima importancia. […] Esto requiere la

11 «Tesis al IV Congreso de la Internacional Comunista», en M. N. Roy, *Selected Works,* vol. 1, p. 485. Véase igualmente *Quatre premiers Congrès Mondiaux de lÍnternationale Communiste, 1919-1923,* Bibliotheque Communiste, 1934, reimpresión Maspero, 1972, pp. 174-178.

12 «The Empire and the revolution» , octubre de 1922, marxists. org.

aplicación de tácticas de frente unido sobre una base mucho más amplia».[13] Y sin embargo, el objetivo de su movilización debe ser «empujar» a la burguesía nacionalista en su lucha contra el imperialismo, pero no «substituirla». Roy parece suponer, y en mi opinión su actuación en China lo demostrará, que el frente nacionalista *empujado* por los obreros y campesinos adoptará medidas radicales y no parece pensar que pueda inclinarse hacia una alianza *con* la gran burguesía, los poderes imperialistas y los militares *contra* los obreros y campesinos, como efectivamente hará: «La razón por la que la burguesía nacionalista está dispuesta a los compromisos es porque es tímida. En sí misma es muy débil. Por otra parte no desea dar salida a la energía revolucionaria de las masas. Aun así, si le parece que ahí hay una fuerza revolucionaria organizada que puede ser utilizada en la lucha contra el imperialismo, adoptará una posición más audaz. Planteará demandas más progresivas».[14] De ahí deduce la necesidad de crear un partido propio e incluso un ejército propio, pero no para hacer una revolución proletaria, sino para empujar

a la burguesía nacionalista en su lucha contra el imperia-
lismo. Sólo después del fracaso de la Revolución china
empezará a comprender que la burguesía nacionalista es
un aliado totalmente inseguro. El texto de su artículo *The Lessons of the Chinese Revolution*, publicado en noviembre
de 1927, lo corrobora:

Las lecciones de los acontecimientos revolucionarios y
contrarrevolucionarios en China son que la burguesía
nacionalista en los países coloniales y semicoloniales es
esencialmente contrarrevolucionaria; que la revolución
nacional para vencer debe ser una revolución agraria;

©

que no sólo la gran burguesía sino incluso la pequeña, a

opia

pesar de sus frases radicales, ni quiere ni puede dirigir la

e la c

revolución agraria; que la pequeña burguesía, si alcanza

se permit

13 «Discurso sobre la cuestión nacional y colonial», V Congreso de la Internacional, *Selected Works*, vol. 2, p. 294.

14 «Tenemos que movilizar a los trabajadores y campesinos y dirigir

este ejército revolucionario organizado para sostener la clase media nacional en su lucha contra el imperialismo», *op. cit,* p. 301 .

el poder con el soporte de los obreros y campesinos, no comparte ese poder ni lo defiende con la clase obrera, sino que lo desplaza hacia la burguesía contrarrevolucionaria y que la clase obrera que actúa por medio de su partido independiente (el partido comunista) es el único garante del éxito de la revolución nacional.15

Posteriormente se añadirá la cuestión, todavía más conflictiva, de los intereses de la política exterior de la Unión Soviética, combinada ya a finales de los años veinte con todos los desmanes del estalinismo. Por un lado la política colonial de la Internacional tendía, especialmente en los primeros años, a potenciar las luchas revolucionarias en las colonias ayudando a la creación de grupos y/o partidos comunistas y a radicalizar las luchas. Pero simultáneamente, especialmente a partir de mitad de los años veinte, la política exterior de la Unión Soviética en tanto que Estado estaba cada vez más vinculada al man-

tenimiento de buenas relaciones diplomáticas con los diferentes países, fuera cual fuera su situación; en caso de conflicto, el interés por la revolución mundial tendía a quedar supeditado al interés del propio Estado soviético convertido ya en una potencia mundial. Esta cuestión se observa claramente en la posición de la Unión Soviética en la guerra de España entre 1936-1939. El estalinismo implicó además un total abandono de la perspectiva de la «revolución socialista mundial» que todavía estaba vigente durante los años veinte, impuso la tesis del «socialismo en un solo país» (finales de 1924) y rechazó toda veleidad de revolución internacional apostillada como trotskismo. No hay que olvidar que entre los muchos y muchas comunistas que fueron objeto de las purgas estalinistas en los

©

años treinta se contaban muchos dirigentes del comunis-

opia

mo internacional.16

e la c

se permit

15 Texto accesible en internet, marxists.org.

16 «Dos terceras partes de los delegados del Segundo Congreso que seguían viviendo en la Unión Soviética al final de la década de los treinta fueron ejecutados o murieron en prisión», Riddell, 1991, I:9, cit. por Young, p. 152.

La estrategia de la Internacional Comunista en relación con la cuestión colonial185

En los primeros años veinte, un caso especialmente interesante lo ofrece el llamado Congreso de los pueblos del Este celebrado en Bakú, unos meses después del Segundo Congreso de la Internacional. Como ya hemos dicho estos Congresos, tanto el Segundo Congreso de la Internacional como el de los pueblos del Este, marcaron el viraje en la estrategia revolucionaria, al menos en lo que respecta a su nueva orientación hacia los pueblos del Este. Ese Congreso tuvo lugar en septiembre del mismo año y en la ciudad de Bakú, capital de Azerbaiyán y sede del recientemente creado soviet de esta zona. Los estudiosos señalan que el Congreso generó gran expectación, tanto entre la población de la zona como entre los británicos, que en ese momento controlaban Constantinopla y que hicieron lo posible por dificultar la llegada de los delegados. Estamos

en 1920, tres años después de la Revolución y en medio de una guerra civil que se estaba desplazando hacia el norte, en especial hacia la zona polaca. Bakú, por otra parte, es un punto estratégico situado en la zona más rica en petróleo, a un tiro de piedra de la península de Anatolia, bajo tutela británica.[17]

Al analizar los discursos de Zinoviev, presidente del Comité ejecutivo de la Internacional y el del secretario, Karl Radek, se observa que el énfasis sobre la revolución social se desplaza a las «masas trabajadoras» de Oriente. El lenguaje no deja lugar a dudas. Esa revolución tendrá lugar «bajo la guía del proletariado ruso», pero se presenta como una oferta de hermanamiento:

Nos acercamos a estos pueblos, no para usar su fuerza en la lucha contra el capitalismo sino para ayudarles a

escapar no sólo del yugo del capital sino también de las

relaciones feudales, del yugo del feudalismo y la igno-

rancia, y darles la oportunidad de empezar a vivir como

se permit

17 Entre los estudios sobre el tema cabe señalar el artículo de Edith Chabrieu, «Les délégués au Premier Congrès des peuples d'Orient», en *Cahiers du monde russe et soviétique,* vol. 26, 1, enero-marzo 1985, pp. 21-42 y el libro de Helene Carrere de L'Encause, *Islam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia*, Berkeley, University of California Press, 1988 (1ª edición en francés, París, 1966).

seres humanos. Nos acercamos a ellos sabiendo que el joven mundo comunista que está naciendo, entre tanto sufrimiento, no les puede proporcionar la riqueza del Oeste, riqueza que todavía hay que crear, sino que nos acercamos a ellos para liberarlos del yugo del capital, para ayudarles a construir una nueva vida libre, sea cual sea el modo en que ellos consideren que corresponde a los intereses de las masas trabajadoras.18

Esta alianza es imprescindible para la victoria: «Sólo ellos están en disposición de zanjar la disputa final entre trabajo y capital».19 Eso pone en discusión la cuestión de la linealidad de la historia y la necesidad de una previa etapa

capitalista. Oigamos al propio orador:

Camaradas, nuestro Congreso en Moscú [el Segundo Congreso de la Internacional] discutió la cuestión de si la revolución socialista puede tener lugar en países del Lejano Oriente antes de que hayan pasado por un periodo capitalista. Sabéis que durante mucho tiempo existió la convicción de que antes que nada, todo país debe pasar por el estadio capitalista, creando grandes fábricas y una propiedad a gran escala; parecía indispensable que los trabajadores fueran reunidos en grandes masas en las ciudades y que sólo entonces se podría hablar de socialismo. No pensamos que sea así. Desde el momento en que un país se ha desenganchado de la cadena capitalista, como ha hecho Rusia, desde el momento en que los trabajadores han puesto en la agenda la cuestión de la revolución proletaria, desde ese momento podemos decir que en China, India, Turquía, Persia y Armenia es posible y necesario que se empiece a luchar por un sistema de soviets. Los trabajadores europeos por supuesto usarán

©

su poder, no para explotar a Turquía, Persia o las demás

opia

zonas, sino para ayudarles. Por eso, esas zonas pueden y

e la c

deben prepararse ya para una revolución de los soviets,

pueden y deben prepararse para poner fin en sus lugares

se permit

18 Discurso de Zinoviev, Congreso de los pueblos del Este, Actas, se

pueden consultar en internet, http://www.marxists.org/history/inter-

national/comintern/baku/index.htm

19 Ibídem.

de origen a la división entre ricos y pobres, o sea para

crear un estado del pueblo trabajador y establecer una

fuerte alianza con los trabajadores organizados de todo

el mundo. [De no ser así,] pereceremos todos.20

El discurso es contundente y sin embargo, al leer las Actas

del Congreso, se observa que la cuestión no es tan fácil.

Se mantiene siempre una división entre «el proletariado

europeo» y «las masas trabajadoras del Este», a las que

se califica de atrasadas, ignorantes y sometidas al arbitrio

de sus correspondientes señores, pachás, beys u otros. Se insiste en que se trata de masas campesinas que resisten contra el doble poder de sus señores y del imperialismo y que, como señalaba Lenin, responden a la quintaesencia de las relaciones burguesas. Pero además aparece la cuestión del Islam y de su influencia entre estas poblaciones, inclusive la crítica a cómo algunos de los musulmanes más influyentes en sus zonas se han convertido rápidamente en «bolcheviques», creando partidos que bajo esa denominación renuevan viejas formas de clientelismo y sumisión. Así dice el delegado Tashpolad Narbutabekov:21

Todo el mundo sabe que el Este es completamente diferente del Oeste, que sus ideas son distintas y que por eso una rígida aplicación de las ideas del comunismo se enfrentará a una fuerte resistencia. Por eso mismo si queremos que cuatrocientos millones de personas del mundo

20 Ibídem.

21 No he encontrado mucha información sobre este personaje. Carrere d'Encause señala que era un «delegado del Turquestán» cuyas

©

palabras fueron desautorizadas por los dirigentes bolcheviques. Edi-

opia

th Chabrieu indica que era un «delegado sin partido del Turquestán

e la c

sobre el que no sabemos nada»; textos más recientes lo presentan

como un abogado muy activo, perteneciente al grupo de los jadids

se permit

o musulmanes reformistas. Véase Adeeb Khalid, *The Politics of Mus-*

lim Cultural Reform, Jadidism in Central Asia, Berkeley, University of California Pess, 1999. Vijay Prashad en *The Darker Nations: A People's*

History of the Third World (Nueva York, The New Press, 2007) señala

que, como tantos otros delegados, sucumbió en las purgas estalinis-

tas. Para más información P. Balta, *Islam. Civilización y sociedades*, Ma-

drid, Siglo XXI, 1994.

musulmán se unan al poder de los soviets, debemos apli-

car un criterio específico [...] Ni el camarada Zinoviev,

ni el camarada Lenin, ni el camarada Trotsky conocen la

situación real, ni saben lo que se ha estado haciendo en

Turquestán durante esos últimos tres años.22

No se pueden seguir prohibiendo los ritos musulmanes,

impedir los rezos, acosar a la población en sus creencias religiosas.

Vemos cómo frente a la retórica del «hermanamiento» aparece lo que va a ser una cuestión fundamental a lo largo del siglo XX, la de que dicha hermandad sólo puede provenir del respeto a los diferentes, cuyas costumbres y hábitos hay que considerar en pie de igualdad. El bolchevismo en su concepción rápida y simplificada de la «unión de todos los explotados» dio por supuesta esa unidad, lo que era extraordinariamente funcional a su propia política exterior. Stalin ya había manifestado estas posiciones en su artículo de 1918, *No olvidemos Oriente,* cuando señala:

Que es tarea del comunismo romper el secular letargo de los pueblos oprimidos del Oriente, contagiar a los obreros y campesinos de estas regiones el espíritu liberador de la revolución, levantarlos a la lucha contra el imperialismo y privar de tal modo el imperialismo mundial de su segurísima retaguardia, de su reserva inagotable.23

Para él no hay ninguna diferencia sustancial entre las luchas de las diferentes regiones puesto que todo «nacionalismo», en el sentido burgués del término, es contrarre-

volucionario y todo «nacionalismo revolucionario» tiene

que coincidir por definición con la política de la Unión

Soviética.

22 Congreso de los pueblos del Este, Actas.

23 J. Stalin, «No olvidemos Oriente», en *Obras en 15 volúmenes*, t. IV (1917-1920), Moscú, Ed. en lenguas extranjeras, 1953, p. 73 (accesible en internet www. marxists.org).

Las dificultades de semejante política tendieron a ampliarse cada vez más a medida que la política exterior de la Unión Soviética fue privilegiando los intereses de su país frente a las dificultades de una hipotética revolución mundial. A eso se añadía la cuestión de las relaciones entre los partidos comunistas de las metrópolis y los de los territorios coloniales, como hemos visto, entre otros, en la intervención de Ho Chi Minh. Según el ya citado R. Young:

El conflicto de intereses entre los partidos comunistas en las metrópolis imperiales y la revolución en las colonias resultó exacerbado por la propia confianza de la Komintern hacia los partidos comunistas de Francia e Inglaterra para que organizaran ellos la revolución anticolonial en las colonias de sus respectivos países.24

La consigna se acentuará a partir de 1924. La Revolución china de 1949 es la primera revolución importante en un país colonizado e inaugura una nueva versión del pensamiento comunista que, a su vez, retroactuará sobre los nuevos movimientos sociales europeos en los decenios siguientes.

Resumiendo, podemos decir que la política de la Internacional en los primeros años veinte tiende a evitar que las luchas en las colonias generen antagonismos con las luchas obreras en las metrópolis y, en cierta forma, las subordina a éstas. Señala que, independientemente de su eficacia para las poblaciones colonizadas, por su efecto debilitador sobre el imperialismo son objetivamente revolucionarias, aún en el caso de que estén dirigidas por sectores nacionalistas o inclusive por el ejército. Pero, como es obvio, esta conjunción va a plantear problemas de estrategia y de táctica en

©

la política de la Internacional: ¿a quién se debe apoyar, hay

opia

que apoyar a la burguesía nacionalista en detrimento de

e la c

las capas de obreros y campesinos o al revés?, ¿qué políti-

ca de alianzas hay que establecer y hasta dónde impulsar

se permit

un frente unido antiimperialista?, ¿qué ocurre con la revo-

lución agraria, especialmente si la toma de tierras por los

campesinos pone en juego las alianzas de los comunistas

24 R. P. Young, *op. cit.*, p. 147.

con las otras fuerzas?, ¿hay que crear partidos comunistas

independientes y en ese caso, cómo deben actuar en el mar-

co de tales alianzas?, ¿o más bien hay que potenciar frentes

unidos interclasistas?, ¿son una misma cosa los intereses de

la Unión Soviética y los intereses de la revolución mundial,

tal como reza la propaganda oficial?

Todos estos problemas se entrelazan en la tragedia de

la Revolución china de 1926-1927 que marca el inicio del fin de la revolución socialista mundial y asegura el predominio de la política de Stalin dentro del comunismo internacional.

La figura de Roy

Dada la importancia de este personaje en la estrategia de la Internacional sobre la cuestión colonial, merece la pena detenerse en sus posiciones.25 Manabendranath Roy, cuyo nombre original era Narendranath Bhattacharya había nacido en 1887 en Arbalia, cerca de Calcuta.26 En sus primeros años participó en los grupos radicales antibritánicos organizados en torno a las sociedades secretas bengalíes, empeñadas en acciones de violencia contra los colonizadores. Roy se convirtió en ese tiempo en un militante destacado del movimiento Swadeshi. Surgido de la división de Bengala en 1905, este movimiento marcó el inicio del nacionalismo anticolonial en la India.

25 Desde los años sesenta se han editado las obras de este autor y se

han publicado diferentes estudios sobre su vida y su obra, especialmente sobre su participación en la política de la India a partir de su

opia

vuelta a este país en 1930. Véase entre otros, John Patrick Haithcox,

e la c

Communism and Nationalism in India. M. N. Roy and the Comintern Policy, 1920-1939, Princeton, Princeton University Press, 1971. Kris

se permit

Manjapra, *M. N. Roy. Marxism and colonial cosmopolitanism,* Nueva Delhi, Routledge, 2010.

26 La fecha de nacimiento es imprecisa. Algunos autores hablan de 1886 o 1889, otros 1893, que me parece la más ajustada, dado que dice tener 27 años cuando llega a Moscú para el Segundo Congreso de la Internacional que se celebra en 1920.

En el marco de la Primera Guerra Mundial estos grupos creen que van a poder utilizar la rivalidad entre las nacio-nes imperialistas para obtener apoyo económico y militar para sus fines. Intentan, en consecuencia, que el gobierno alemán les de facilidades para conseguir armas con las que enfrentarse al dominio británico. Roy emprende va-rios viajes con este objetivo hacia las colonias holandesas

en Indonesia, aunque con escaso éxito.

En 1916 emigra a EEUU, llega a San Francisco donde se acoge a la hospitalidad de un antiguo amigo residente en Palo Alto. Los planes de conseguir armas y dinero para la independencia en la India habían fracasado, pero Roy no podía volver a su país. Se instala en casa de su amigo, inscrito en la Universidad de Stanford; más tarde se traslada a Nueva York en cuya biblioteca empieza a leer las obras de Marx. Al recibir una orden de expulsión del gobierno estadounidense en 1917 abandona la ciudad desplazándose a México, sumergido en la guerra que siguió a la Revolución de 1910.

En México conoció a Mikhail Borodin enviado del gobierno soviético; ambos se convirtieron en grandes amigos. Con su ayuda fundó el Partido Comunista Mexicano. Borodin promovió la admisión del Partido en la Internacional y le convenció para acudir al Segundo Congreso de la Internacional Comunista como delegado del mismo. A partir de ese momento le encontramos haciendo su entrada en el selecto grupo de los comunistas internacionales como experto en las colonias.

En sus *Memorias*, Roy cuenta como sigue su encuentro con Borodin:

Cinco años antes había dejado la India en busca de ar-

mas con ideas simples sobre la revolución y las relaciones internacionales. La experiencia que siguió fue dura

y destruyó muchas de esas ilusiones. Durante mi breve estancia en EEUU me hice dolorosamente consciente de la ignorancia que oculta la contradicción entre el idealismo social de los movimientos revolucionarios anteriores, los cuales se inspiraban en el *Anand Math* de Bamkin Chatterji y el nacionalismo cultural... Apelan tanto en

casa como fuera, no a la cabeza, sino al corazón. Tratan de movilizar no de convencer. Mientras, en Nueva York, hice grandes lecturas y adquirí una comprensión bastante global y crítica de los temas políticos. El resultado fue

mi conversión al socialismo. Pero no cambié en mi disposición básica, en mi filosofía de vida. Se me hizo evidente cuando en las discusiones con Borodin tuve que desechar mi última resistencia frente al marxismo desde el punto de vista del nacionalismo cultural. El dialéctico bolchevique, con su aguda penetración psicológica, no tuvo dificultad para ver que estaba defendiendo un punto de vista en el que ya no creía, que no era más que un querido prejuicio medio muerto.27

Recién llegado a Moscú ya hemos visto su participación en el Segundo Congreso. Rápidamente se convierte en uno más de los funcionarios de la Internacional que eran enviados a diferentes países en funciones de asesores, activistas y, en ocasiones, militares. Lo encontramos en Tashkent, en 1920, donde intenta poner en pie un centro de acogida para los musulmanes indios que quieren unirse a la lucha de Mustafá Kemal Pascha contra el Imperio británico.28 Dirige en 1921 la Universidad comunista de trabajadores del Este. Intenta repetidamente poner en pie un partido comunista en la India,29 a mitad de la década es elegido para formar parte del Comité Ejecutivo y poste-

riormente del Presidium de la Internacional. Sin embargo

27 M. N. Roy, *Memoirs*, p. 219. Borodin era un bolchevique judío ruso (1884-1951), miembro de la Internacional. En 1949 fue acusado de actividades antisoviéticas y enviado a Siberia donde murió.

28

©

Curiosamente Roy no acude al Congreso de Bakú. En sus *Memorias* dice que no le pareció interesante e incluso lo califica como el «circo

opia

de Zinoviev». Por eso prefiere quedarse en Moscú, donde se esta-

e la c

ba montando el operativo para la Oficina de la Internacional para el Asia Central, de la que será miembro durante años.

se permit

29 Algunos historiadores fijan la fundación del Partido Comunista Indio en este primer grupo reunido en Tashkent en 1920, tras el Segundo Congreso de la Internacional, entre cuyos miembros figura en primera fila nuestro autor. Sin embargo la debilidad de los grupos y sus continuas caídas retrasa la fecha oficial a la conferencia de Kanpur en 1925.

La estrategia de la Internacional Comunista en relación con la cuestión

colonial[193] lo interesante para nuestro propósito es su intervención en la cuestión china.

Los enviados del Comintern en China durante la revolución de 1926-1927

El momento de quiebra se produce con la Revolución china de 1926-27, cuya masacre marca un punto de no retorno en la historia del comunismo internacional. En ello jugaron un papel importante los delegados de la Internacional en China, entre los que se encontraba nuestro amigo Roy. Sus posiciones muestran las vacilaciones, incongruencias y la falta de consistencia de la política de la Internacional en relación con la Revolución china. La coincidencia con el enfrentamiento entre Trotsky y Stalin hace que la cuestión resulte todavía más complicada, puesto que para Trotsky es una muestra palpable de los fallos y crímenes estalinistas, mientras que para los estalinistas es una muestra más del izquierdismo de Trotsky. Roy, en cierta medida, queda entre medias debido a su relación con Bujarin. A su vuelta de China, en el otoño de 1927, no es recibido por Stalin siendo posteriormente expulsado por «desviacionismo

de izquierdas». Eso hace que algunos textos lo consideren «trotskista» mientras que en los trabajos de esta corriente se le suele encasillar entre los estalinistas.[30]

La tragedia de esta revolución ha sido repetidamente tratada. Sin duda, es una prueba de la errática y criminal política de Stalin, al que corresponde una gran

30 En el *Historical Dictionary of Revolutionary China,* editado por Edwin

Pak-wah Leung (Nueva York, Greenword Press, 1992) se le presenta como trotskista, véase pp. 350 y ss. Por el contrario H. Isaacs, en *The*

Tragedy of the Chinese Revolution se refiere a él como uno más de la «troupe estalinista» (Chicago, Haymarket Books, 2010). En las *Memorias,* Roy indica que «simpatizaba con el llamado comunismo de izquierdas que se oponía al presunto bonapartismo de Trotsky y por implicación llamaba a continuar con el comunismo de guerra […] Esta simpatía me puso en contacto con Bujarin mientras que no simpatizaba con Trotsky», *op. cit*, p. 498.

responsabilidad, pero también es una prueba de las limitaciones de la política diseñada por la Internacional y de la imposibilidad de conciliar aquellas dos fuerzas de las que se hablaba en las Tesis del Segundo Congreso: la estrategia nacionalista —aún en el supuesto de que fuera objetivamente revolucionaria, como es el caso de la lucha militar de Chiang Kai-shek en las provincias del norte— con el apoyo decidido a las exigencias obreras y campesinas. Y eso es así porque no es posible establecer una periodización de las luchas, de tal modo que la etapa nacional vaya antes y la socialista después, como pretendió Bujarin.

Ambas están unidas como lo prueba la cuestión agraria.

En lo que sigue no pretendo zanjar la cuestión. Sólo examino cómo la propia formulación de la estrategia en los llamados «países coloniales y semicoloniales» se enfrentaba por sí misma a la dificultad de congeniar estrategias antagónicas, manifiesta en la cuestión de las alianzas en un frente unido antiimperialista que, o bien retrasaba y debilitaba las luchas obreras y campesinas con el objetivo de no perturbar la alianza con las fuerzas burguesas o pequeño burguesas, o bien fortalecía las luchas obreras y campesinas arriesgándose a la ruptura del frente nacionalista y a una represión violenta por parte de las fuerzas nacionalistas. La ayuda de las potencias imperialistas era un factor que podía inclinar la balanza hacia uno de los lados, del mismo modo que la ayuda de la Unión Soviética y posteriormente de China, podía inclinarla del otro lado.

No podemos tampoco olvidarnos del contexto en la Unión Soviética. Lenin había muerto en 1924, y como sabemos las luchas internas en el marco del Partido Comu-

nista se recrudecen rápidamente. Durante el primer año,

Stalin llega a un acuerdo con Zinoviev y Kamenev para

gobernar conjuntamente en contra de Trotsky, acelerando la campaña contra el llamado trotskismo. Un punto im-

portante en esta campaña es justamente la cuestión de la política en China. A partir de 1926, Trotsky recomienda constantemente romper la colaboración con movimientos nacionalistas como el Kuomintang, mientras que Stalin y sus aliados, por el contrario, insisten en criticar

esa posición como desviacionismo de izquierda y exigen mantener la colaboración con él, incluso con su ala derecha. Anteriormente, en su discurso de abril de 1924 en la Universidad de los trabajadores del Este, Trotsky señaló claramente la pertinencia de este apoyo;[31] sin embargo, con el golpe de Estado de Chiang Kai-shek en Cantón,

el 20 de marzo de 1926 la situación se radicalizó. Se produjo entonces una ruptura entre el ala revolucionaria del movimiento nacionalista y el ala reformista. Meses más tarde, tras la dura represión del movimiento en Shangai (primavera de 1927), Trotsky se pregunta: «¿Deben participar los delegados del PC Chino en el gobierno nacional? Si se tratara de un gobierno que correspondiera a la nueva fase de la revolución, un gobierno revolucionario obrero y campesino, indudablemente deberían hacerlo. En el actual gobierno nacional de ninguna manera».32 Pero, retrocedamos unos años.

El amigo de Roy, Borodin, había sido enviado a China en 1923 en el marco de colaboración con el Kuomintang que incluía mantener buenas relaciones con Chiang Kai-sheck. Este, a su vez, había visitado Moscú poco antes, recibiendo durante meses entrenamiento militar. Chiang Kai-shek formaba parte del Kuomintang al que se había integrado en 1912. Cuando tuvieron lugar los sucesos de 1911, nuestro autor estaba siguiendo estudios militares en Tokio; rápidamente se trasladó a Shangái donde tomó contacto con Sun Yat-sen y se integró en el nuevo partido.

Este, denominado Partido del Pueblo, acababa de ser creado por Sun Yat-sen, que ostentaba la presidencia. En tanto que movimiento nacionalista estaba compuesto por alta y baja burguesía, fabricantes, tenderos, artesanos y algunos

©

obreros y campesinos, amén de intelectuales, estudiantes y militares. Los historiadores más clásicos suelen aceptar

opia

una distinción entre su ala derecha y su ala izquierda,

e la c

se permit

31 «Nosotros aprobamos el apoyo comunista al Kuomintang en China, al que procuramos radicalizar», en «Perspectivas y tareas en el lejano Oriente», en Trostky, *La segunda revolución china*, Bogotá, Ed. Pluma, 1976, p. 18.

32 Trotsky, «La relaciones entre las clases en la Revolución china», abril de 1927, en ibídem , p. 41.

mientras que otros trabajos más recientes plantean que en el conglomerado que constituía esa suerte de «frente uni-

do», las posiciones no estaban tan claramente definidas y había profundas oscilaciones. Había un sector formado por terratenientes y militares más de derecha, en los que se apoyó Chiang Kai-shek, y un ala izquierda, en la que se encuentran los comunistas, a cuya cabeza se sitúa Wang Ching-wei. Las instrucciones de la Internacional eran que los comunistas chinos debían colaborar con el ala izquierda, intentando llevarla hacia sus posiciones, pero subordinando la política comunista a no romper la alianza. Con la muerte de Sun Yat-sen en 1925, esa distancia aumenta y estalla con los acontecimientos de 1926-1927.

En la organización del partido del Kuomintang —dice Isaacs, autor del hermoso libro *The Tragedy of the Chinese Revolution* 33— algunos comunistas prominentes funcionaban como miembros del Comité Central Ejecutivo pero no les estaba permitido ocupar puestos en el secretariado del partido. El Consejo militar empleaba asesores técnicos rusos —en algunos momentos más de 100— y el departamento político del ejército estaba dominado en muchos lugares por comunistas, pero éstos estaban severamente excluidos del grupo dirigente y del departamento de

finanzas del ejército. En el gobierno nacional no había comunistas, sólo Borodin en tanto asesor, mientras que en las organizaciones de masas y en las capas bajas del gobierno y del aparato del partido los comunistas y sus simpatizantes llevaban el grueso de las tareas diarias. De ellos sacó el ala izquierda del Kuomintang la fuerza que le permitió dominar el Segundo Congreso Nacional del Kuomintang que se celebró en enero de 1926.[34]

33 Aunque escrito en 1938, el libro sigue siendo muy interesante por

lo cuidadoso de la investigación y las fuentes utilizadas. En la época, su autor simpatizaba con la interpretación trotskista de la Revolu-

ción china, pero los hechos narrados no han sido puestos en cuestión por la moderna historiografía. En el prefacio a la edición de 2010, su hijo señala que las posiciones de Harold Isaacs más que trotskistas eran «revolucionaristas» e insiste en su buen conocimiento del asunto tras varios años viviendo en China durante la década de 1930.

34 Harold Isaacs, *op. cit*, p. 76.

Gracias, entre otras cosas, a los esfuerzos de los enviados de la Internacional, en particular G. Voitinsky y Maring (Hendricus Sneevlit), se creó en 1921 el Partido Comunista Chino. Diversos estudiosos, entre ellos el historiador Arif Dirlik, sostienen que, aunque la presencia de estos enviados fue un elemento imprescindible en dicha creación, gran parte de los primeros comunistas chinos provenían de la intelectualidad radical de los años anteriores, en especial la que había intervenido en la revolución de 1911 como el propio Sun Yat-sen que, elegido primer presidente de la República China, no fue capaz de retener el poder frente al empuje de los militares; en sus filas abundaban los radicales socialistas y los anarquistas.35 Todos ellos compartían un fuerte sentimiento de entusiasmo y de admiración por la Revolución rusa, no sólo por sus éxitos sino porque en 1920 el gobierno soviético había denunciado los injustos tratados de la época zarista. A partir de ese momento proliferaron las noticias sobre la Revolución soviética en los periódicos chinos y empe-

zó a difundirse literatura comunista, entre otras, algunas traducciones de textos de Marx, en especial *El manifiesto comunista*. 36 Uno de los grandes impulsores del marxismo en China fue Chen Tu-shiu, profesor de la Universidad de Pekín, secretario general del Partido Comunista durante ese periodo.

Las primeras conversaciones con los soviéticos habían tenido lugar en marzo de 1920, con la llegada del enviado ruso Grigori Voitinsky. Este se entrevistó con revolucionarios chinos, entre otros con el mencionado Chen Tu-shiu, primero en Pekín y luego en Shangái y otras ciudades, ayudando a poner en pie pequeños grupos de estudio.

©

Fue de estos de los que surgió en 1921 el Partido Comunista Chino. En la dividida China de la época, los asesores

opia

e la c

35 Arif Dirlik ,*The origins of Chinese Communism*, Nueva York, Oxford,

se permit

Oxford University Press, 1989 y *Anarchism in the Chinese Revolution*, 1991. Véase igualmente Hans van de Ven, *From Friend to Comrade. The*

founding of the Chinese Communist Party, 1920-1927, Berkeley, University of California Press, 1991.

36 S. A. Smith, *A Road is made, Communism in Shangai, 1920-1927,* Honolulú, University of Hawai's Press, 2000, p. 12.

soviéticos entraron también en relaciones directas con el Kuomintang. Tanto Grigori Voitinsky como Maring se entrevistaron con Sun Yat-sen sin lograr que este accediera a colaborar con los comunistas. Pero por las mismas fechas, el Segundo Congreso del PC Chino (1922) acordó que los comunistas pudieran integrarse individualmente en el Kuomintang, con lo que su participación empezó a ser una práctica habitual. Sólo a finales de año y en una nueva negociación, Sun Yat-sen aceptó la colaboración con el PC Chino, condicionándola a la ayuda directa que el Kuomintang recibiera de la Unión Soviética. En 1923 se firmó un acuerdo con el Comintern, por el que el gobierno soviético se comprometía a apoyar financiera y militarmente a los nacionalistas chinos así como a enviar asesores políticos y militares, al tiempo que el Kuomintang aceptaba la mili-

tancia de los comunistas en sus filas si bien, como hemos visto, con grandes restricciones. Entre los consejeros más destacados estuvo el anteriormente citado Borodin, que trabajaba en estrecho contacto con el Kuomintang, supervisando directamente la ayuda financiera y militar.

El gran crecimiento del partido chino en los años inmediatamente siguientes se produjo especialmente entre los obreros y los campesinos. Desde el primer momento, estos últimos plantearon el tema de la tierra, ocuparon tierras, organizaron la producción, crearon asociaciones, se negaron a pagar tasas e impuestos, etcétera. Con el sucederse de las ocupaciones y el crecimiento de la agitación en el campo, aumentó la represión de que fueron objeto por parte de las fuerzas nacionalistas, incluidos los grupos ligados a los militares del ejército nacionalista. Esta situación planteó problemas en la alianza con el Kuo-

mintang, especialmente con el sector más derechista pero afectó también al ala izquierda.

La Internacional no reconoció la situación de guerra civil que se estaba dando en China e intentó encontrar

se permit

medidas de moderación. Recomendó que sólo se ocuparan las tierras de los grandes terratenientes o de los colaboradores del imperialismo pero no las de los pequeños o medianos terratenientes ni las de los oficiales del ejército y que se introdujeran medidas más suaves como

la eliminación de ciertas tasas e impuestos, todo ello con el objetivo de salvar la alianza con el Kuomintang. En la práctica, esas recomendaciones fueron muy difíciles de llevar a cabo; gran parte de los terratenientes eran oficiales en el ejército nacionalista y las redes familiares hacían que casi nadie que tuviera tierras careciera de un familiar de rango. Por lo general, estos pertenecían a su ala derecha, pero las diferencias y pertenencias no siempre eran tan claras. Así pues, la colaboración con el Kuomintang, especialmente cuando este pasó a la ofensiva contra los comunistas, no resultó conciliable con la defensa de estos,

ni con sus intentos por organizar separadamente a las poblaciones campesinas y obreras. Ni siquiera fue posible, llegados a un determinado momento, la colaboración con el ala izquierda del Kuomintang frente a su ala derecha, ya que ambas tendieron a reforzarse frente a las luchas desencadenadas en la base de la población.

La situación se hizo más tensa con el golpe de estado de Chiang Kai-shek, el 20 de marzo de 1926. Chiang había regresado a Cantón desde Moscú a finales de 1923 y desde entonces mantenía estrecho contacto con Borodin. La noche del golpe, con el pretexto de que había una conspiración contra él, hizo arrestar a varios dirigentes comunistas, entre ellos a Chou En-lai que encabezaba la dirección política de la Academia. Chiang Kai-shek amenazó con expulsar a los emisarios de la Internacional y destituyó a Wang Ching-wei, líder del ala izquierda. Este no resistió, aceptó rendirse y se marchó al exilio dejándole las manos libres. El golpe produjo gran confusión: ni la izquierda del Kuomintang ni los propios comunistas se esperaban tales ataques. Chiang Kai-shek se retractó en parte, dio a enten-

der que el golpe había sido obra de militares desleales y

que castigaría a los culpables; no emprendió una campa-

opia

ña de mano dura contra los comunistas de base ni contra

e la c

los movimientos de masas. La Internacional y el gobierno

se permit

soviético aceptaron las excusas y continuaron con la cola-

boración. Sólo Trotsky se pronunció a favor de que el PC

Chino abandonara el Kuomintang, mientras Bujarin argu-

mentaba en contra de esta tesis, señalando que abandonar

la coalición significaría aislar a los comunistas y entregar

la revolución a los nacionalistas y a los militaristas.

200

La bárbara Europa

A la pregunta de por qué la dirección soviética no ayudó

al PC Chino en esta coyuntura, Borodin responde, según

palabras recogidas por el investigador L. Fischer:

Podríamos haber conseguido el poder en Cantón, pero

nos hubiera sido imposible conservarlo. Nos hubiésemos

hundido en un río de sangre. Pero lo habríamos intenta-

do de todos modos de haber tenido, aunque fuese sólo un 25 % de posibilidades de sobrevivir al *coup* durante un año.37

De todos modos, dado que la ayuda militar y económica provenía de la Unión Soviética, si realmente hubiera habido interés en promover la Revolución china, esta ayuda podría haberse derivado hacia los movimientos de masas o el propio PC, en vez de concentrarla en el Kuomintang. Dos meses después, en el Congreso de este último celebrado en mayo, se endurecieron las condiciones para que los comunistas pudieran actuar políticamente de modo efectivo. Se les prohibió tener cargos de primera línea, al tiempo que debían entregar unas listas con los nombres de todos sus miembros. En preparación de la campaña del norte, Chiang Kai-shek tomó, además, severas medidas contra cualquier alteración del orden, prohibiendo las asambleas y las huelgas, controlando la prensa e imponiendo la ley marcial mientras durara la campaña. En las zonas rurales esto supuso un aumento de los actos de represión contra los campesinos llevados a cabo por los terratenientes locales y por los oficiales del ejército, muchos

de ellos también propietarios de tierra. Como veremos más adelante, a partir de ese momento la revolución en el

campo y el problema de la tierra se coloca en el centro de la revolución.

A pesar de algunas dudas, Borodin aceptó las condiciones impuestas por Chiang Kai-shek; los soviéticos financia-

ron y apoyaron la campaña del Norte de julio de 1926. Por los mismos meses, empezaron a surgir voces en el partido

37 L. Fischer, *The Soviets in World Affairs*, vol . II, p. 647, cit. por Jerome Ch ´ên, *Mao y la revolución china*, Barcelona, Oikos-Tau, 1966, p. 124.

chino apuntando a una posible salida del Kuomintang, debido a la dificultad que las nuevas condiciones hacían pesar sobre la actividad política. En diciembre tuvieron lugar varias reuniones del ala izquierda del Kuomintang en la que dirigentes comunistas chinos, entre ellos un joven Mao, exigieron medidas radicales aún a costa de romper con el

Kuomintang. De nuevo, Trotsky se hizo eco de estas propuestas, que sin embargo fueron acalladas por los demás miembros de la dirección de la Internacional.

En noviembre de 1926, se reunió en Moscú el Séptimo Pleno ampliado del Comité Ejecutivo de la Internacional, en el que Roy interviene activamente con el apoyo de Bujarin. Reconoce la primacía de la cuestión agraria y sin embargo rechaza la tesis de que el agravamiento de la lucha de clases por el campesinado vaya a debilitar la unidad antiimperialista. Proclama que hay que enfrentar audazmente la cuestión agraria. Sin embargo las medidas que propugna tienden a moderarla, puesto que en vez de apoyar la toma de tierras defiende que «se reduzcan las rentas al mínimo», que «se eliminen las múltiples tasas e impuestos que gravan a los campesinos» o que estas «se reduzcan al máximo», que sólo «se confisquen las tierras de los sectores religiosos y de los militares y todos los que están en contra del Kuomintang», que se arme a los pobres pero «se los subordine a las autoridades revolucionarias». Sobre todo insiste en que el punto de vista de abandonar el Kuomintang, que en este momento defendía Trotsky,

es equivocado. Los comunistas deben permanecer en él y reforzar el ala izquierda».38

38 *Tesis del Séptimo Pleno extraordinario del Comité ejecutivo de la Inter-*

nacional, noviembre-diciembre de 1926, en R. C. North y X. Eudin,

M. N. Roy's Mission to China, Berkeley, University of California Press,

1963, pp. 134-143. Las Tesis se encuentran también en los *Works* de M. N. Roy, vol. 2, pp. 586-600. El libro de North recoge una parte de los

documentos que Roy preparó para su informe a la vuelta a Moscú y que se publicó en ruso en 1929, poco antes de su expulsión definitiva. Una copia del texto se encontró en los archivos de la Universidad de California y poco después, una segunda copia en la colección de la biblioteca Hoover de la Universidad de Stanford. El libro recoge la traducción del ruso al inglés de estos documentos precedido de una larga introducción.

Aunque en su discurso cita la huelga de Shangái de 1925,

ni en su discurso ni nadie en el Pleno informa del golpe de Estado, ni pone en cuestión la alianza con el Kuomintang, que había sido aceptado como «partido simpatizante» de la Internacional en el plenario anterior (el Sexto celebrado unos meses antes en febrero y marzo de 1926) sólo con el voto en contra de Trotksy. Los órganos directivos de la Internacional no recibieron información de los sucesos, aunque sin duda algunos debían tenerla. Isaac reproduce la frase de Zinoviev, «nuestra prensa no dijo una palabra del golpe de Estado de Chiang Kai-shek del 20 de marzo de 1926, cuando los comunistas rusos fueron arrestados en China» y añade el testimonio del comunista francés Albert Treint según el cual «durante todo un año, el grupo de Stalin-Bujarin ocultó el primer golpe de Estado de Chiang Kai-shek en marzo de 1926».39

El mismo estudio, *The Tragedy of the Chinese Revolution*, reproduce la intervención del delegado chino Tang Ping-shan en dichos debates, que dan muestra de la desorientación de los delegados: «Debemos salvaguardar los intereses de los campesinos, pero por otra parte, tenemos que mantener y fortalecer el frente unido del movimiento

nacional revolucionario. En una situación tan contradictoria no es fácil mantener una línea táctica correcta».[40] Más pronto o más tarde había que tomar una decisión y apoyar a uno de los dos bandos, si bien la política estalinista trató de aparentar verbalmente que se tomaba la decisión más radical, es decir a favor de los campesinos y obreros, sin introducir a la vez las medidas prácticas que la hacían posible. A la larga la ambivalencia y los subterfugios contribuyeron al desastre del movimiento.

39 Zinoviev, «Tesis sobre la revolución china», apéndice a Trots-

ky, *Problemas...*, p. 347 y Albert Treint, «Declaration du Camarade Treint», *Documents de l'Opposition et la Résponse du Parti,* París, 1927, p. 76. Citado por Isaacs, *op. cit.*, pp. 81-2.

40 «Discurso de Tang Ping-shan», VII Pleno, sesión de 26 de Noviembre de 1926, *International Press Correspondence*, 23 de diciembre de 1926, cit. por Isaacs, *op. cit*., p. 103.

colonial203

Inmediatamente después del Plenario y ante la difícil situación allí, Roy fue enviado como delegado de la Internacional, lo que interpretó como una muestra del giro dado por la Internacional que deseaba apoyar activamente al movimiento campesino. Esa fue su última misión ya que, en parte, fue hecho responsable del desastre de la revolución en China para ser posteriormente expulsado. Tras su llegada a China en febrero de 1927, surgen rápidamente las diferencias con Borodin en relación con el modo de impulsar la revolución. Borodin consideraba que la revolución agraria no era la cuestión del momento y que por tanto se debía posponer; el dinero y las armas de la Internacional tenían que ir prioritariamente a sostener la guerra en las provincias del Norte, incluso en el caso de que algunos de los jefes militares no fueran de fiar. Roy, por su parte, es contrario a emprender la campaña en el Norte e insiste en la urgencia de la movilización en el campo pero intenta moderar las ocupaciones de tierras o al menos mantenerlas bajo el paraguas del ala izquierda del Kuomintang, pensando tal vez que el nacionalismo de

izquierdas se plegará a la supremacía de los comunistas. Entre tanto tiene lugar la insurrección en Shangái, reprimida por el propio Chiang Kai-shek tras su llegada a la ciudad los últimos días de marzo de 1927. Durante la campaña del Norte, las organizaciones en Shangái habían intentado repetidamente hacerse con el control de la ciudad, desafiando a las potencias imperialistas que tenían en ella abundantes concesiones y contaban con zonas protegidas. Lo consiguieron el 22 de marzo, cuando después de una exitosa huelga general lograron crear un gobierno provisional, integrado por 19 miembros, de los cuales casi

la mitad pertenecían al PC Chino. Esperaban la llegada de

las fuerzas de Chiang Kai-shek para entregársela. Éste lle-

gó varios días después y aceptó el reconocimiento, procediendo lentamente y con astucia: en un primer momento

declaró la ley marcial, luego empezó a desarmar los piquetes, para finalmente detener y matar a los huelguistas,

empleando sus tropas en poner orden. Chiang Kai-shek entró en contacto con los magnates de las concesiones extranjeras, los cuales le ofrecieron dinero y armas a cambio

de acabar con la insurrección. Eso le permitió cambiar de aliados: a partir de ese momento las armas y el dinero de los soviéticos fueron substituidas por el apoyo de los banqueros occidentales. El Partido Comunista Chino dejó de ser un incómodo compañero de lucha para pasar a ser un enemigo declarado.

Pero Chiang Kai-shek hizo todos estos movimientos con gran sigilo; en apariencia, su objetivo era proteger la ciudad de los desmanes de «grupos incontrolados» que fueron armados y camuflados como tropas nacionalistas con el dinero aportado por los magnates de las potencias imperialistas. Siguió declarando que su gran objetivo era mantener la unidad del Kuomintang y que, de ningún modo, había una división entre el ala derecha y el ala izquierda. En abril, Wang Ching-wei, el líder del ala izquierda, volvió de Europa para hacerse cargo, otra vez, del go-

bierno de Wuhan, dando a todos la impresión de que la unidad se mantenía. Sólo tras obtener la ayuda de las tropas extranjeras cercanas a la ciudad, Chiang Kai-shek atacó con todas sus fuerzas la insurrección en un nuevo golpe, el 12 de abril de 1927. Se desató entonces un auténtico baño de sangre que destrozó a las fuerzas revolucionarias. Obviamente, a partir de ese momento la alianza entre el PC Chino y el Kuomintang se rompió, el Partido fue disuelto y sus miembros perseguidos y asesinados. Stalin no ahorró las críticas contra lo sucedido pero en ningún momento aceptó su parte de responsabilidad en ello.

Con este telón de fondo, Roy participaba como delegado de la Internacional, y con todos los honores, en el Quinto Congreso del Partido Comunista Chino, que tuvo lugar entre finales de abril y mayo de 1927. Ahora sí reco-

nocía que el golpe del 20 de marzo del año anterior había

marcado un cambio de tendencia y entendía que con la

represión en Shangai Chiang Kai-shek había pasado defi-

nitivamente al campo de la contrarrevolución.41 El Partido

se permit

41 «La tercera fase de este proceso fue el golpe de Cantón del 20 de

marzo. El significado del golpe no fue local sino que marcó un evento

nacional de amplia importancia. La cristalización de todas las fuer-

zas que se habían unido contra el proletariado se expresó en este

había cometido una serie de errores, había sobreestimado

el papel de la burguesía y subestimado la fuerza campe-

sina y obrera. Pero Roy cargó las tintas sobre el Partido

chino y no dijo nada de las directrices de la Internacional:

Durante el periodo de reacción —que empezó el 20 de

marzo hasta el inicio de la expedición al Norte— nues-

tro partido prosiguió la política de frente unido e ignoró

su tarea básica que es el desarrollo de la lucha de clases.

Un frente unido es por supuesto muy necesario. Pero

mientras el partido comunista estaba creándolo, no debía

perder de vista la necesidad de desarrollar las energías

de la clase obrera como una fuerza independiente. Era

obvio que la burguesía estaba movilizando sus fuerzas

contra el proletariado. Y mientras el Partido comunista seguía participando en el frente unido sin preparar simultáneamente las organizaciones de la clase obrera para convertirse en una fuerza política independiente. […] Este es precisamente el error básico […] Cuando Chiang Kai-shek ocupó Shangái y declaró la guerra al proletariado, el Partido se enfrentó a la necesidad de una elección cruel: o derrocarle, o rendirse. Debido a nuestra política anterior no había elementos suficientes para una vía intermedia, o sea no entrar en una pelea para derrocar inmediatamente a Chiang Kai-shek ni someterse a él […] Al sobreestimar la necesidad de un frente unido con la burguesía y los militares de izquierdas, el Partido ha infravalorado el papel de la pequeña burguesía. Mientras formaba un frente unido con la burguesía y los militares de izquierda, fue incapaz de ganarse al mismo tiempo a la pequeña burguesía […] la principal razón para el desastre de la insurrección de Shangái se enraíza en nuestra incapacidad para apreciar la importancia de la pequeña

©

burguesía, nuestra falta de habilidad para sujetarla a la

opia

e la c

acontecimiento. La transformación de la burguesía, dirigida por Chiang Kai-sheck en una fuerza objetivamente contrarrevoluciona-

se permit

ria fue el resultado de un lento proceso que había empezado incluso antes del 20 de marzo. No fue después cuando entró en Shangái y disparó contra los obreros cuando Chiang Kai-shek se convirtió en un contrarrevolucionario». «Los problemas de la revolución china y el papel del proletariado», Discurso pronunciado en el Quinto Congreso del Partido Comunista de China, 30 de mayo de 1927, *Selected Works*, p. 622.

influencia del proletariado. Este fue nuestro error no solamente en los acontecimientos de Shangái sino durante todo el periodo que siguió al 20 de marzo.42

En consecuencia, ante un impávido Wang Ching-wei, líder del ala izquierda, Roy le espeta que la revolución está entrando en una nueva fase, en la que se trata de «transformar el Kuomintang en órgano de la dictadura demo-

crática del proletariado, los campesinos y la pequeña burguesía urbana». Pero, para no ir demasiado lejos, las acciones de los campesinos deben moderarse, «rechazando una política excesivamente radical que podría perjudicar al bloque revolucionario con la pequeña burguesía; el Congreso declara explícitamente que hay que confiscar las tierras, excepto aquellas que pertenezcan a pequeños terratenientes y a los oficiales revolucionarios».43 A la pregunta de Wang Chin-wei de si cree realmente que la pequeña burguesía aceptará un programa revolucionario anticapitalista, Roy responde de modo contradictorio, afirma que los comunistas pretenden compartir el poder del Kuomintang pero al tiempo concede que por el momento no se puede aprobar un programa de abolición de la propiedad privada, lo que significa que estaba considerando al Kuomintang como un frente unido de campesinos, obreros y pequeña burguesía con un programa revolucionario, lo que evidentemente no correspondía a la realidad. Sus posiciones verbales, en la práctica, no van a significar demasiado. El periodista americano Edgar Snow recogió en su libro de 1938, *Red Star over China*, las

valoraciones de Mao sobre este episodio de la revolución.

Según su comentario Roy «estaba un poco a la izquierda

de Chen Tu-shiu (el secretario general del Partido chino) y

42 «Los problemas de la revolución china y el papel del proletaria-

do», Discurso de Roy en el Quinto Congreso del Partido Comunista

Chino, 30 de abril de 1927, *Selected Works*, vol. 2, p. 622. En su texto

posterior *Revolución y contrarrevolución en China* mantiene esa misma

posición.

43 Discurso de clausura en el Quinto Congreso del PC Chino, en R. C.

North y X. Eudin, *N. Royś Mission to China*, Berkeley, University of

California Press, 1963, p. 276.

de Borodin», «él podía hablar y de hecho habló demasia-

do» pero hizo demasiado poco.44

La situación se hizo cada vez más crítica. Las resolu-

ciones de la Internacional siguieron exigiendo que no se

rompiera la alianza con el Kuomintang, aún a costa de moderar las acciones de los campesinos, cuando ya era imposible mantenerla, y al mismo tiempo impidieron hacer una política más radical en el campo. El argumento utilizado fue que «la peculiaridad básica de la revolución china es su carácter antiimperialista».45 Esta fue la posición que Stalin marcó en su intervención en la Décima Sesión del Octavo Pleno del Comité Ejecutivo (mayo de 1927), en la que dió instrucciones de que se obedeciera al Kuomintang y se evitaran los problemas con el mismo, aunque con una formulación contradictoria, pues afirma que «es preciso que los comunistas participen en este Kuomintang [el gobierno del ala izquierda en Wuhan] siempre que se asegure el papel dirigente del proletariado y de su partido, tanto en el Kuomintang como fuera de él».46 Stalin no podía ignorar que en este momento los comunistas no estaban dirigiendo el Kuomintang, ni siquiera su ala izquierda, sino que antes bien, estaban supeditados a él y realmente tenían muy poca capacidad de movimiento. En la primavera, aumentó el número de campesinos organizados y Stalin dio orden de apaciguarlos, justamen-

te para no crear antagonismos con el Kuomintang. Pero

cuando el gobierno de Wuhan decidió reprimirlos, Roy

urgió al Comintern y a Stalin para que diera instrucciones

de apoyar a los campesinos, como forma de forzar a Wang

y al ala izquierda del Kuomintang a que se distanciara de

los militares y se uniera a las masas. Al final consiguió que

Stalin enviara un telegrama.

44 Edgar Snow, *Red Star over China*, 1938, reedición 1968, Nueva York,

Grove Press, p. 163.

45 Rafes, *Kitaiskaia revolutsia na perelone*, cit. por R. C. North y X. Eu-

din, *op. cit.*, p. 28.

46 Discurso en la 10ª Sesión del Octavo Plenario de la Internacional,

24 de mayo de 1927, *Obras completas*, p. 100.

El famoso telegrama empieza afirmando que «sin una re-

volución agraria la victoria es imposible [...] Hay que cam-

biar la actual estructura del Kuomintang. La dirección del Kuomintang tiene que ser renovada y reforzada con nuevos líderes que deben pasar a primer plano la revolución agraria; al tiempo, hay que ampliar las organizaciones locales con millones de personas pertenecientes a la clase obrera y las uniones campesinas [...] hay que organizar nuestro propio ejército […] castigar a los oficiales que mantengan contacto con Chiang Kai-shek [...] La persuasión no es suficiente. Es momento de actuar. A los canallas hay que castigarlos. Si el Kuomintang no aprende a actuar como jacobinos revolucionarios, estarán perdidos para el pueblo y la revolución».47

Cuando llega el telegrama, el 1 de junio, Borodin se niega a tomarlo en cuenta, calificándolo de «ridículo». Roy, tal vez para dar seguridad a Wang Ching-wei de que la Internacional le apoyará si se convierte en el dirigente de la revolución en China, se lo muestra, pero sólo consigue que este se escandalice y lo interprete como la preparación de un golpe de Estado por parte de los comunistas. En último término, el propio telegrama sirvió de excusa para aumentar la represión contra ellos.48

Un mes más tarde el propio Wang expulsó a los aseso-

res soviéticos.

Roy, Trotsky, Bujarin y Mao sobre la Revolución china

Si analizamos ahora los textos de reflexión sobre la Revo-

lución china de algunos de nuestros protagonistas, entre

©

otros el ya citado Roy, Trotsky, Bujarin y Mao, veremos

opia

que la complejidad de los acontecimientos permite trazar

e la c

distintas líneas estratégicas.

se permit

47 El documento es citado por R. C. North, *op. cit.* , pp. 106-107.

48 Isaac refiere que Roy enseñó el telegrama a Wang para que éste

pusiera en práctica las instrucciones de Stalin pero que «incompren-

siblemente» este las rechazó; Roy aprendió que había otras posibili-

dades aparte de «seguir» sus indicaciones. *Op. cit.,* p. 220.

Ya hemos visto cómo Roy se esfuerza por desarrollar una

política que permita mantener el Kuomintang apoyando a

la vez las luchas de los campesinos aunque moderándolas.

Algunos historiadores entienden que su postura es típica de una «revolución por abajo»49 que, sin embargo, puesto que esa revolución no debe impedir la alianza, al menos con el ala izquierda de la coalición, no debe tampoco afectar a sus intereses. Por consiguiente resultó imposible. En el balance trazado en su obra posterior *Revolución y contrarrevolución en China*, achaca el desastre a la «intervención imperialista, la traición de la burguesía, la ferocidad de la traición feudomilitarista y la felonía de la pequeña burguesía». A ello se añade la «falta de madurez del Partido Comunista Chino» y los «errores de la Internacional», en la medida en que el Partido chino era un sector de aquella. Este último error consistió en hacer prevalecer el interés diplomático de la supervivencia de la Unión Soviética por encima de la propia revolución.

Desde el punto de vista de los intereses del estado proletario, el cual es a su vez el baluarte de la libertad para los oprimidos y explotados, todas estas actuaciones diplomáticas fueran acaso necesarias; pero el daño empezó a producirse cuando influyeron en la actitud del partido comunista para con el Kuomintang. La teoría sobre los

intereses inmediatos del estado proletario consideraba en

todo y por todo la significación revolucionaria de la bur-

guesía nacionalista, teoría por la que se rigieron los co-

munistas una vez dentro del Kuomintang y que les con-

dujo sin remedio posible al desgraciado oportunismo.50

©

En un intento autojustificatorio, Roy señala que su viaje

se debió a un esfuerzo por rectificar el rumbo de la po-

opia

lítica en China, pero que chocó con Borodin que se lo

e la c

impidió. Y es cierto que hubo discrepancias entre ambos

pero eso no significa que su estrategia estuviera libre de

se permit

ambigüedades.

49 Jerome Ch´ên, *Mao y la revolución china*, *op. cit,* ; Haithcox, J. P., *Communism and Nationalism, op. cit.*

50 Ibídem, p. 89.

La bárbara Europa

En el momento más álgido de las discrepancias entre ellos

con motivo de si se debía apoyar o no la campaña contra el Norte dirigida por Chiang Kai-shek, Borodin sostiene que no se puede desarrollar una revolución agraria contra fuerzas tan poderosas como sería el Kuomintang y el apoyo militar que este tiene. Para él, defensor de la tesis de la «revolución por arriba», el principal factor en la revolución no son las masas sino la posibilidad de maniobrar con la pequeña burguesía y con los diversos elementos militares. Ya hemos visto anteriormente que, aunque consideraba factible tomar el poder en algún punto local, pensaba que no se iba a poder mantener y que por consiguiente era mejor mantener intacta la alianza con Chiang Kai-shek. Por su parte Roy creía que la derecha del Kuomintang se había pasado a la contrarrevolución y que el ala izquierda del Kuomintang estaba desorientada y carecía de una perspectiva definida. Por lo que se imponía, según su concepción, que el Partido Comunista se hiciera con el control del Kuomintang haciéndolo virar hacia el campesinado. En un exceso de optimismo parecía pensar que el ala izquierda aceptaría ese cambio de hegemonía, cosa que obviamente no ocurrió.

Sin embargo admite que:

El partido comunista hizo concesiones tales y tantas que equivalían, por su parte, a la traición a la clase obrera y la revolución […] El desgraciado error de los comunistas, error que contribuyó grandemente a su derrota, fue el no haber armado a las masas y no haberlas organizado en formaciones militares.51

©

A ello se sumó el error de la insurrección de Cantón, en

opia

diciembre de 1927, cuando ya era demasiado tarde y la

e la c

revolución había sido derrotada. En este punto coincide con la mayoría de los críticos.

se permit

En este texto, escrito con posterioridad, Roy se desmarca de Bujarin, cuya interpretación de la Revolución

51 M. N. Roy, *Revolución…*, p. 67.

china se enmarca en la polémica con Radek y con Trotsky.

No hay que olvidar que en las confusas alianzas que Stalin teje contra este último después de la muerte de Lenin (1924), un primer paso consiste en su victoria en el XV Pleno del Ejecutivo de principios de 1925. A partir de este momento Stalin presiona para desplazar a Zinoviev, aliado de Trotsky, de cualquier presencia en la Internacional, para lo cual coloca en esta a Bujarin. Es el momento en que Roy asciende.

En su *Historia de la Comintern*, Duncan Hallas, socialista británico perteneciente a la corriente trostskista, nos advierte de que:

Bujarin era un doctrinario en el sentido literal de la palabra. En el testamento que Lenin escribió poco antes de su muerte, dijo de Bujarin que «sus concepciones teóricas sólo con grandes reservas pueden considerarse plenamente marxistas, pues hay algo escolástico en él (nunca ha estudiado la dialéctica y creo que nunca la ha comprendido)». En los primeros años después de la revolución, Bujarin había sido un izquierdista consecuente. Pero luego representó con la misma coherencia y el mismo carácter mecánico las posiciones de derecha, tanto en

lo que se refiere a la situación interna en Rusia como a la situación internacional. Bajo su dirección la Internacional prosiguió una degeneración cualitativa cada vez mayor.[52]

Al analizar la Revolución china Bujarin insiste en considerar China una sociedad con importantes restos de feudalismo a la que se opone una burguesía débil y un proletariado relativamente fuerte que depende directamente

de las concesiones extranjeras y por tanto está inserto en

relaciones capitalistas pero dependiente de capitalistas

extranjeros y no nacionales. El crecimiento del movimiento obrero así como del campesino provoca, señala el au-

tor, un aumento de la contrarrevolución, por lo que no es extraño que la burguesía se aleje de la revolución. Sin

52 Duncan Hallas , *The Comintern. A History of the Third International*, Chicago, Haymarket Books, 2008, p. 113.

embargo sigue sosteniendo que el ejército y el gobierno nacionalistas practican una política objetivamente antiimperialista por lo que la Unión Soviética debe seguir sosteniendo a Chiang Kai-shek y apoyar la campaña del Norte. Como hemos visto esta era la política que seguía Borodin. Lo mismo con el Kuomintang. Lo entiende como una coalición de clases que hay que desplazar hacia la izquierda pero en ningún momento salirse del mismo, como preconizaba Trotsky. Dado que el golpe de fuerza de Chiang Kai-shek ha sido una insurrección de la derecha del Kuomintang, hay que hacerse con él y desplazarlo, que es a su vez lo que intentaba hacer Roy. No cabe pues decir que ninguno de los dos, ni Borodin ni Roy, desoyeran las instrucciones del Comintern, si bien marcan el punto más a la derecha y el más a la izquierda dentro de su marco de actuación.53

El texto de Trostky, *La revolución china*, escrito con motivo del VI Congreso de la Internacional, celebrado en julio-septiembre de 1928, entiende que es un error pensar que Chiang Kai-shek está luchando contra el imperialismo, más bien se enfrenta a algunas potencias imperialistas para poder pactar con ellas en mejor situación. En cuanto

al análisis de la estructura económica, Trotsky sostiene que esta es capitalista, si bien este capitalismo está entrelazado con relaciones de servidumbre. Ciertamente habla en algún momento de «antiguallas feudales» y usa también el adjetivo «asiático», pero lo fundamental es que, en su opinión, «los obreros y los campesinos no habrían seguido a la burguesía nativa, si no los hubiéramos obligado

53 Isaacs cita la valoración de Chiu Chiu-pei, miembro de Comité central del Partido chino en la época, según el cual «la línea de Boro-

©

din consistía en retirarse y debilitar la revolución agraria […] hacer

opia

concesiones a la pequeña burguesía […], concesiones a los llamados

e la c

industrialistas y a los comerciantes; concesiones a los terratenientes y a los hacendados, aliarse con Feng Yu-hsiang para derrocar a Chiang

se permit

Kai-shek para conseguir, con esta política que los líderes de la izquierda se inclinaran contra las fuerzas reaccionarias de derecha de Wuhan y de Nanking […]»; mientras que las posiciones de Roy se inclinaban por «hacer pequeñas concesiones a los negociantes […] pero

en contra de cualquier concesión a los terratenientes y a los hacendados […] y por pequeñas concesiones a los pequeños campesinos y a los generales revolucionarios», cit. por Isaacs, p. 192.

prácticamente a hacerlo».54 Por consiguiente la mayor responsabilidad por lo ocurrido en China recae sobre la Internacional, que no llamó a abandonar el Kuomintang desde el primer momento en que Chiang Kai-shek desveló sus intenciones con el golpe de marzo de 1926. Para Trotsky, así como para toda la oposición de izquierdas, los acontecimientos en China son una muestra de la criminal política internacional estalinista.

La política estalinista del PC chino consistió en una serie de capitulaciones frente a la burguesía y habituó a la vanguardia obrera a soportar el yugo del Kuomintang. En marzo de 1926 el partido capituló frente a Chiang Kai-shek y, por tanto, consolidó su posición debilitando la suya propia; comprometió la bandera del marxismo y se transformó en instrumento secundario de la dirección de la burguesía. El partido ahogó al movimiento agrario

y las huelgas obreras, aplicando las directivas del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista sobre el bloque de las cuatro clases. El partido renunció a la organización de los soviets para no perturbar la situación de los generales chinos; de esta forma entregó a Chiang Kai-shek maniatados a los obreros de Shangái. Después del aplastamiento de Shangái, y conforme a las directrices del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista, el partido confió totalmente sus esperanzas en el Kuomintang de izquierdas, en el pretendido «centro de la revolución agraria». Los comunistas entraron a formar parte del gobierno de Ou Chang, que reprimía las huelgas y las sublevaciones campesinas: de esta forma prepararon una nueva y más cruel destrucción de las masas revolucionarias. Después fue lanzada una directiva totalmente aventurera, ordenando que se orientara urgentemente

©

hacia la insurrección. Este es el origen en primer lugar de

opia

la aventura de Ho Lun y de Ye Tin y posteriormente de la

e la c

sublevación, aún más penosa, de Cantón.55

se permit

54 «La revolución china», en Trotsky, *La revolución china*, Argentina, Crisis, 1973, p. 159.

55 Ibídem , p. 220. El ya citado Duncan Hallas la caracteriza como sigue: «Se produjo entonces un último resurgir de la lucha en las ciudades. En Cantón, donde el PC seguía teniendo una organización considerable, se intentó una sublevación. Se planeó para que coincidiera con

En su autobiografía, escrita en 1929 Trotsky lo resume con palabras no muy diferentes:

Los epígonos pisotearon en China todas las tradiciones del bolchevismo. El PC chino se vio obligado contra su voluntad a unirse al burgués Kuomintang y a someterse a su disciplina militar. Le fue prohibida la creación de soviets. Se aconsejó a los comunistas que contuvieran la revolución agraria y no armasen a los obreros sin el permiso de la burguesía. Mucho tiempo antes de que Chiang Kai-shek ametrallase a los obreros de Shangái y pusiese el poder en manos de una pandilla militar, noso-

tros habíamos advertido de que el camino que se seguía no podía conducir a otro desenlace. Desde 1925 yo me había cansado de pedir que los comunistas rompiesen con el Kuomintang. La política de Stalin y de Bujarin no sólo preparó y facilitó la represión de la Revolución china, sino que, con la ayuda de las represalias del aparato, protegió la política contrarrevolucionaria de Chiang Kai-shek frente a nuestras críticas. Todavía en abril de 1927, en una asamblea del partido celebrada en el salón de las columnas, Stalin se atrevió a defender la política de coalición con el Kuomintang y a pedir confianza en Chiang Kai-shek. Cinco o seis días después este ahogó en sangre a los obreros de Shangái y al Partido Comunista.56

Tras todo lo dicho no parece haber duda de que la coyuntura exigía romper con el Kuomintang, algo que defendía el 14º Congreso del PC de la Unión Soviética en diciembre de 1927, que por fin debía acabar con la tendencia de la oposición en Rusia. El objetivo de la sublevación era dar un triunfo a Bujarin y Stalin, que lo

©

celebrarían a conciencia y fue dirigido por el enviado personal de Stalin, Heinz Neumann. Sin preparación política y sin un apoyo real fue

opia

derrotado en pocos días. Como consecuencia de ello se desencadenó

e la c

una nueva masacre de trabajadores. Se aniquiló al último soporte del

PC en la clase obrera. Este fue el último fruto del periodo en que Buja-

se permit

rin dirigió el Comintern», *The Comintern, op. cit.*, p. 126. La misma consideración encontramos en el texto de C. L. R. James, que en aquellos

años defendía las posiciones de Trotsky: «Fue la dirección comunista

en Moscú la que llevó la revolución china al desastre», *World revolu-*

tion, 1917-1936, Nueva Jersey, Humanities Press, 1993 [1938], p. 244.

56 Trotsky, *Mi vida,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2010, p. 474.

Trotsky, pero evidentemente esa ruptura podía complicar

la situación, en vez de facilitarla. Todo dependía de la re-

lación de fuerzas y de la resolución en apoyar la revolu-

ción. Tal vez habría bastado con que las armas y el dinero

que Borodin seguía dando a Chiang Kai-sheck, a pesar de

sus constantes ataques contra los comunistas, hubieran

pasado a manos de los obreros y campesinos, pero estas

no eran las instrucciones de Stalin que antes que nada exi-

gía mantener la cooperación.

Mao nos abre una nueva perspectiva. Como es sabido Mao Ze Dong era en la época un militante relativamente conocido, aunque no ocupaba un puesto prominente. Procedente de la aldea de Shaoshanchúng en Hunan e hijo de una familia campesina, había participado con 18 años en la revolución de 1911 adhiriéndose al ejército nacionalista como soldado raso. Estudió para maestro en la escuela de Changsha, la capital provincial, y trabajó como bibliotecario en Pekín y en una lavandería en Shangái. En 1919, durante una segunda estancia en Pekín se adhirió al marxismo, poco antes de la fundación del PC Chino. Se cuenta entre los fundadores de este a cuyo congreso de fundación asistió como delegado de su región.

En los textos relativos a los acontecimientos de 1926-1927, Mao hace un análisis de la composición de clases de la sociedad china distinto de lo que hemos visto hasta ahora.57 Según él los terratenientes, los militares y la burguesía «compradora»58 son verdaderos apéndices de la burguesía internacional y están fuertemente ligados al imperialismo. Están en el ala derecha del Kuomintang. La

©

57 Mao, *Análisis de las clases de la sociedad china*, marzo de 1926, *Escritos de Mao Zedong*, ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1968,

opia

pp. 9-18.

e la c

58 Se designa como burguesía «compradora» aquellos segmentos de

se permit

las autoridades autóctonas que están fuertemente ligadas a los intereses imperialistas cuyas inversiones favorecen con medidas impositivas, garantizando las concesiones, dándoles subsidios o ventajas estatales. En China se aplicaba a los agentes locales que compraban mercancías a los extranjeros para distribuirlas en el interior. Se trata en último término de un grupo local que está al servicio de los intereses extranjeros.

burguesía media vacila entre sus simpatías por la revolución nacional y su miedo frente a las protestas populares, pero lo interesante es que Mao considera que una «revolución nacional» de carácter burgués es una perspectiva

irrealizable, por lo que en vez de proponer un análisis de fases, como hemos visto en Bujarin y en cierta forma en Roy, visualiza ya desde muy pronto la revolución social como la única alternativa.

Esta debería resultar de la acción de las clases populares en las que sitúa a los comerciantes pobres, el semiproletariado, en el que ubica también a los campesinos pobres y semipobres, por lo general endeudados, y a los trabajadores industriales. Sin embargo si se tiene en cuenta que los obreros no eran más de unos 2 millones de personas, lo que representaba menos del 1 % de la población, resulta evidente que su número era muy escaso, a pesar de la gran significación de sus acciones y de su gran concentración en las ciudades más importantes, entre otras Shangái.

Mao constata además la existencia de un numeroso lumpen proletariado formado por obreros despedidos, campesinos arruinados, vagabundos y delincuentes. Bien dirigidos pueden contribuir eficazmente a una revolución, pero son proclives a la destrucción y pueden ser muy fácilmente manipulados como ocurrió en Shangái cuando, con el beneplácito de Chiang Kai-shek, actuaron creando

desorden y desorientación en la ciudad. Ello le permitió
presentar su acción contra los obreros como una forma de
protegerla de los desmanes ocasionados justamente por
estas bandas.

Sin embargo el texto más importante y el que permite

©

visualizar un nuevo horizonte para la revolución china es
el *Informe sobre una investigación del movimiento campesino*

opia

en Hunan. Ya hemos dicho que Mao era originario de esta

e la c

provincia y había sido enviado allí para recoger informa-

se permit

ción sobre el movimiento campesino que se estaba desa-
rrollando en la provincia. El informe, muy descriptivo,
informa extensamente sobre la formación de las asocia-
ciones campesinas en la primavera de 1927. El movimien-
to había empezado durante el año anterior pero en un
primer momento, dado que las asociaciones campesinas

ayudaban al ejército nacionalista, este no las veía con buenos ojos. La situación cambió entre finales de 1926 y el inicio del año siguiente, cuando las asociaciones crecieron vertiginosamente y empezaron a adoptar posiciones revolucionarias atacando a los déspotas y terratenientes sin ley. Se comportan como una tempestad, dice Mao: las asociaciones controlan el poder en el campo y nada se hace sin su permiso.

Su intervención cambia radicalmente el escenario, pues a partir de ella el objetivo de la revolución nacional tiene que ser derribar el poder de la clase feudal-patriarcal, compuesta por los déspotas locales, los *shenshi* (comerciantes) y los terratenientes, que son al tiempo la base de la autocracia milenaria y la piedra angular de los imperialistas, los caudillos militares y la burocracia corrupta. No hay ahí una secuencia de fases, sino una combinación de factores distintos en la situación presente.

El ala derecha del Kuomintang critica al movimiento campesino como un «movimiento de la chusma», pero Mao afirma que «sin los campesinos pobres no hay revolución. Negar su papel es negar la revolución. Atacarlo es

atacar la revolución. Ellos nunca se han equivocado en su orientación revolucionaria fundamental».59 Podríamos decir que las luchas campesinas atacan el nudo fundamental del poder puesto que se dirigen contra la incardinación entre las capas dominantes en el campo —terratenientes, militares y comerciantes— que a su vez son los interlocutores y fiadores del imperialismo en acto. Las asociaciones campesinas suponen una pérdida de poder real por parte de esos sectores que dan un vuelco a la revolución.

©

Mao detalla cómo las asociaciones campesinas auditan las cuentas y descubren las estafas de los terratenien-

opia

e la c

tes y funcionarios y les imponen multas y contribuciones monetarias. Organizan protestas y manifestaciones que

se permit

consisten en acudir a la hacienda de quienes les han denigrado y en quedarse allí viviendo unos días a su costa. Hacen desfilar a las antiguas autoridades con cucuruchos

59 Mao, *Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Hu-*

nan, marzo de 1927, *Escritos de Mao Zedong*, *op. cit.* , T. I, p. 30.

de papel en la cabeza para desprestigiarlos. En algunos casos se les manda a la cárcel o al destierro. Y se producen también algunos fusilamientos, directamente o pidiendo a las autoridades locales que lo hagan.

Las asociaciones tomaron también medidas económicas como la de prohibir que se especulara con los cereales, de modo que su precio bajó. Redujeron el precio de los arriendos y de los depósitos de garantía. Y rebajaron los intereses sobre los préstamos. Crearon fuerzas armadas propias con milicias armadas con picas (la pica era un palo largo con una punta de hierro de dos filos). En los distritos donde el movimiento campesino era fuerte, parte del ejército nacionalista o se rindió o se pasó a su bando.

A su vez se constituyó una especie de consejos de distrito integrados por el jefe de distrito y miembros de las diversas asociaciones tanto campesinas como obreras y sindicales. A los que se sumaban miembros del Kuomintang, miembros de la asociación de comerciantes y de los

maestros, mujeres de los movimientos de mujeres y empleados públicos.

Resumiendo, el informe de Mao daba cuenta de una revolución campesina en acto, sustentada sobre las asociaciones campesinas y los consejos de distrito de base popular. Siendo eso así surge la pregunta de si los enviados soviéticos, entre otros el ya citado Roy, a quien hemos visto abogar por apoyar ese movimiento, no tenían información fidedigna de lo que estaba pasando o estaban obcecados por un análisis obsesionado con la cuestión de las fases y por no perder el apoyo de una burguesía a la que sobrevaloraban. Al tiempo que infravaloraban la capaci-

©

dad de los campesinos a los que consideraban un apén-

opia

dice de la burguesía por desconocimiento de la dinámica

e la c

de clases en la sociedad china, que Mao tan bien conocía.

se permit

Este movimiento será la base de la futura revolución china. Los desastrosos acontecimientos de Shangái y las

insurrecciones campesinas fallidas que les siguieron, a las que acompañó una brutal represión, sancionaron la ruptura entre el Kuomintang y el Partido Comunista Chino.

Gran parte de sus militantes se refugiaron en las zonas rurales donde impulsaron un sistema de comunas semejantes al modelo de los soviets, protegidas por un ejército propio. En 1935 las tropas dirigidas por Mao emprenden la Larga Marcha que atravesando China las lleva desde la provincia de Hunan hasta los regiones del Noroeste, donde establecen su retaguardia. La zona roja se mantuvo en una batalla constante con las tropas nacionalistas durante los largos años de la guerra civil, hasta que la invasión japonesa propició una nueva forma de frente unido a partir de 1937. La revolución triunfó definitivamente en 1949.

En lo que respecta a la Internacional, aparte de que Trotsky tuviera razón en su denuncia de la política estaliniana, importa resaltar la incongruencia de su propio análisis. Como ya se ha dicho, desde el principio hubo una enorme falta de confianza en la capacidad revolucionaria

de las poblaciones en las colonias, debido a su retraso, a su ignorancia, al predominio de factores religiosos, a su falta de organización. En su acercamiento al problema, los funcionarios de la Internacional, que disponen de los fondos y de las armas soviéticas, los usan básicamente para promover la creación de partidos comunistas según el modelo bolchevique y/o para apoyar las luchas anti-imperialistas de frentes amplios nacionalistas como el Kuomintang. En el mejor de los casos —ésta podría ser la posición de Roy— refuerzan al ala izquierda de tales frentes con la esperanza de hacerse con el control de la situación bajo su asesoría, pero retrasan los procesos y exigen paciencia a las masas especialmente en una cuestión tan urgente como la reforma agraria. No son capaces de valorar adecuadamente la insurgencia campesina ni tampoco,

©

por otro lado, la capacidad de acción de los hombres de negocios destacados en las colonias, cuyos recursos finan-

opia

cieros resultan decisivos pues son capaces de neutralizar

e la c

los recursos aportados por la ayuda soviética. La cuestión

se permit

colonial está así en el corazón de la quiebra de la Tercera Internacional y del fracaso de la revolución socialista mundial para cuyo impulso ésta había nacido.

***

Roy vuelve a Moscú en julio de 1927 pensando en presentar su informe a Stalin. Este no le recibe y le manda a Berlín. Posteriormente volverá a Moscú para el 9º Pleno del Comité Ejecutivo de la Internacional que se celebra inmediatamente después del 15 Congreso del PCUS en el que se expulsa a Zinoviev y Kamenev (1928). Una oportuna enfermedad le aleja del escenario del Congreso y una más que oportuna intervención de Bujarin le permite salir de nuevo de la Unión Soviética rumbo a Berlín. Un año más tarde, en el 6º Congreso de la Internacional se cambia completamente la orientación y se establece que la burguesía nacional se ha convertido en los países coloniales en un claro elemento contrarrevolucionario. En

este marco sus tesis son acusadas de socialdemócratas y él calificado de «lacayo del imperialismo». Será expulsado definitivamente en septiembre de 1929. Bujarin lo había sido en abril del mismo año.

Pero no lo fue por trotskista. Antes bien formó parte del grupo de Bujarin quien, en los primeros años veinte, apoya, como él, a la «oposición de izquierda». En sus *Memorias* se muestra reticente frente a Trotsky y en ningún momento carga las tintas contra Stalin, sea por convicción o por otras razones. Más que por su intervención en los asuntos chinos, la Internacional le acusa de apoyar a la oposición comunista alemana o al menos esa es la causa oficialmente aducida: «Roy, al contribuir a la prensa de Brandler[60] y al contribuir a su organización, se ha colocado a sí mismo fuera de las filas de la Internacional Comunista», afirma la condena de la Comintern.[61] Como era habitual en la época, esa condena fue recogida y ampliada por los propios comunistas indios que le tacharon

de traidor.

Habiendo regresado a la India en diciembre de 1930

e la c

pasó varios años en prisión (1930-37) como consecuencia

del llamado proceso de Cawnpora (Kanpur), un proceso

se permit

60 Heinrich Brandler fue miembro del grupo spartakista y posterior

dirigente del Partido Comunista de Alemania durante los años vein-

te; fue expulsado de la Internacional en enero de 1929.

61 *Imprecor,* 13 de diciembre de 1929, cit. por K. Manjapra, *op. cit,* p. 86.

abierto en 1924 contra los bolcheviques indios por sus

actuaciones contra el poder colonial. Desde la cárcel no

cejó de intervenir en la política india ayudando a crear el

grupo de izquierdas del Partido del Congreso. Pero a su

salida se encontró en una especie de tierra de nadie, objeto

de sospechas en tanto que traidor a la Internacional y, al

mismo tiempo, distante del nacionalismo emergente en la

India de la época. Como él mismo dice:

Me encuentro en una posición muy peculiar. Una sección

del [Partido del] Congreso me observa con suspicacia,

como a un peligroso intrigante comunista, e intenta presionarme con métodos insidiosos y otra sección, la sección socialista, dice que soy un traidor al comunismo […] Pero en lo que a mí respecta, he llegado a esa posición con los ojos abiertos y hoy en día tengo convicciones claras, por lo que estas dudas y desconfianzas desaparecerán más pronto que tarde gracias a mis acciones.[62]

Sus esperanzas no se colmaron pues, aunque llegó a participar activamente en la política india, lo hizo siempre desde una posición de *outsider*. En sus últimos años abandonó el marxismo por una versión de radicalismo humanista.

62 M. N. Roy, «Comunismo o socialismo», *Madras Mail*, julio de 1937, cit. por Manjapra, *op. cit.*, p. 112.

5. Raza y género. El poder colonial y la clasificación de la población

En capítulos anteriores hemos visto que categorías

como «raza» o «género» son ficciones teóricas que clasifican a las poblaciones atendiendo a rasgos biológicos tales como el color de la piel, la forma del rostro o el tipo de pelo; en el caso del género, atendiendo a los rasgos anatómicos y fisiológicos ligados a la reproducción en los cuerpos de los seres humanos. Y sin embargo, tanto los análisis sobre la «raza», anteriormente mencionados, como los estudios sobre el sistema sexo-género en el ámbito de la crítica feminista ponen de relieve la artificialidad de tales categorizaciones.

Pero lo que ahora importa es, no tanto resaltar su artificialidad, cuanto preguntarse por el papel específico de tales categorías en la historia del capitalismo global. En principio podría alegarse que, debido a su artificialidad, bastaría tomar conciencia de la misma, para que perdieran eficacia. No es así. Y no lo es porque aunque artificiales, estas categorizaciones están entretejidas en la jerarquía social; de hecho, son un factor esencial en la medida

en que dibujan una clara línea de diferenciación entre «su-

se permit

perior» e «inferior» y colocan a los diversos individuos en el compartimiento correspondiente.

En uno de sus textos, Friedrich Nietzsche se preguntaba cómo los «superiores», siendo manifiestamente una minoría, podían dominar a los «inferiores» que les

rebasaban en número. Su respuesta se inclinaba por hipertrofiar los rasgos característicos de la superioridad, tales como la fuerza, la autenticidad, el coraje para enfrentar las dificultades del vivir, la aceptación del dolor que el mismo produce, en suma, la «virilidad» de la conducta. Por el contrario los «inferiores» se caracterizaban por su docilidad, su afición a la mentira, su cobardía, su esfuerzo por huir del dolor y de las constricciones de la vida, su renuncia a la lucha.1 En este aspecto su pensamiento contiene, quintaesenciado, un rasgo peculiar de la cultura europea: su tematización de la diferencia entre superior e

inferior, que analiza de diversas formas pero sin poner en cuestión las categorías mismas. Ni siquiera el pensamiento ilustrado, con su promulgación de la igualdad entre todos los seres humanos, universaliza adecuadamente ese «todos», ya que deja fuera a gran parte de los varones de las razas no blancas así como a todas las mujeres. La razón de esa exclusión se sitúa, en el caso de los no blancos, en la presunta debilidad de su desarrollo intelectual y su proclividad a las sensaciones; a su ligazón con la naturaleza en el caso de las mujeres.

Esas exclusiones no se dejan esclarecer únicamente desde un punto de vista teórico: ¿por qué razón las poblaciones no blancas tendrían menor capacidad cultural o cognitiva, o estarían situadas en eslabones más primitivos? Si se aduce que en los viajes al Nuevo Mundo los expedicionarios hallaron sociedades «más primitivas», ese argumento sólo se justifica parcialmente: ignora los grandes descubrimientos de algunos de estos pueblos o la riqueza de sus culturas. Como hemos visto incluso en su época estas tesis fueron objeto de fuertes críticas.

©

Algo parecido ocurre en el caso de las mujeres. Dar por

opia

sentada nuestra inferioridad parte de minusvalorar todos

e la c

los aspectos relacionados con el sostenimiento de la vida,

tanto desde el punto de vista de la reproducción del cuer-

se permit

po físico como en lo que afecta a lo psíquico y afectivo,

1 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, esp. L. III, «De la virtud empeque-

ñecedora» y «De las Tablas viejas y nuevas», *Sämtliche Werke*, Berlín,

Walter de Gruyter, 1980, vol. 4 [ed. cast. en Madrid, Alianza, 2011].

desvalorizando las ingentes tareas que desarrollamos en

ese aspecto y que incluyen el cuidado de los cuerpos y de

los afectos. Implica además ligarnos exclusivamente a la

reproducción así como la desvalorización de esta.

A pesar, por consiguiente, de sus reclamos de criticis-

mo, el pensamiento europeo no ha puesto en tela de jui-

cio ni sus propias categorías ni la jerarquización que estas

implican, dando por bueno que la relación entre superior/

inferior, contigua a la que se establece entre gobernantes y gobernados, es propia de la socialidad humana. Las estructuras de poder y dominación adquieren por ello un carácter naturalizado que las hace resistentes a su crítica e impugnación.

Por el contrario los estudios descoloniales insisten en problematizarlas. Como señala Aníbal Quijano «la idea de raza es literalmente un invento» que surge originariamente en referencia a los indios y no a los negros, siendo anterior a su identificación con el «color de la piel». Otros autores críticos, como el estudioso norteamericano Cedric J. Robinson, señalan que la diferencia racial tiene un precedente en la diferencia entre «civilizados» y «bárbaros» que encontramos en muchos textos clásicos. En virtud de esta, los «bárbaros» constituyeron las grandes masas de esclavos que sostuvieron las sociedades clásicas (Grecia y Roma); esta diferencia no fue puesta en cuestión en los estudios tradiconales. El esclavismo se mantuvo durante gran parte de la Edad Media europea, especialmente en el Mediterráneo. Más tarde «raza se convirtió en gran medida en la racionalización de la dominación/explotación y/o

exterminio de los no europeos, inclusive de los eslavos y los judíos», recubriendo las relaciones de dominación en-

tre los pueblos europeos.[2]

El discurso burgués e ilustrado tiende constantemente a ocultar el carácter de clase de su dominación y lo en-

mascara con la referencia a la «raza». La raza permite naturalizar la dominación sobre los diferentes y, en el lado opuesto de la medalla, con referencia a la «unidad de la

2 C. J. Robinson, *Black Marxism*, University of North Carolina Press, 2000, p. 27.

nación», permite unificar a los supuestamente iguales con la exclusión de los anteriores. En último término todo el tema de las «razas», igual que el del «género», está inscrito en los discursos de legitimación de la dominación y opera como un eslabón en la cadena del poder.

La cuestión del poder y el análisis de Aníbal Quijano

Las cuestiones relativas al poder —cómo se ejerce, quién lo controla, quién y por qué se resiste a él, cómo se impone— son cuestiones centrales en los análisis contemporáneos. Hemos aprendido a ver en el poder no una cosa, ni siquiera un «aparato», cuanto un conjunto dinámico de relaciones que atraviesa lo social. Esas consideraciones nos impiden una analítica fácil del «nosotros» / «ellos», obligando a complejizar muchísimo el cuadro de análisis. También en este punto los estudios postcoloniales y descoloniales han aportado muchas sugerencias válidas en su descripción de las figuras del colonizador y del colonizado, en su análisis de los múltiples vericuetos a través de los cuales se crea sumisión y en los ejemplos de luchas de resistencia victoriosa en el marco de la dominación colonial. En este capítulo, voy a señalar algunas de estas aportaciones, por medio de una contraposición de las tesis del filósofo europeo francés Michel Foucault y del sociólogo americano peruano Aníbal Quijano. Sus puntos de vista son bastante distantes y en ocasiones el diálogo es casi imposible y, sin embargo, ambos resultan impres-

cindibles para poder abordar la complejidad del poder

colonial y neocolonial y sus estructuras de dominación.

Aníbal Quijano, uno de los iniciadores de los estudios

descoloniales, se pregunta por la estructura del poder y en especial la del poder colonial. De forma parecida

a Foucault, entiende que el poder debe ser considerado como una «red» de relaciones sociales heterogéneas, pero insiste en que estas están históricamente estructuradas e incluyen diversos aspectos. Entre estos cabe destacar: la distribución del trabajo y las relaciones con la naturaleza;

el sexo, la sexualidad y las relaciones de reproducción; la subjetividad, especialmente en cuanto a las dos figuras centrales, la del dominante y la del dominado; y las formas de ejercicio de la autoridad y la coerción.

Estas relaciones se configuran como un entramado de

explotación / dominación / conflicto al que llama «patrón de poder colonial», en el que las determinaciones económicas son incluidas de modo conflictivo. Dentro de este patrón se impone una línea de subordinación jerárquica definida por la raza. Esta idea, y por extensión la de racismo, se convierten en la «teoría de la colonialidad del poder», en el principio estructurante de las diversas jerarquías del sistema-mundo,3 al reconocer en ellas el instrumento básico de clasificación de la población: «La colonialidad […] se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular del patrón mundial de poder capitalista y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivos, de la existencia social cotidiana y a escala societal».4 Para Quijano, como para los otros autores de

3 R. Grosfoguel, «Transmodernity, Border Thinking, ...», *op. cit.*, p. 6. El filósofo colombiano Santiago Castro Gómez señala que Foucault opone a la concepción jerárquica del poder presente en Wallerstein y en Quijano una concepción «heterárquica» que establece diversas líneas y distintas posiciones en ellas para los sujetos afectados. El punto, sin embargo, estaría en ver en qué medida estas «heterarquías» se

estructuran, a su vez, jerárquicamente o no. La propuesta de Grosfoguel, siguiendo en ello al estudioso griego Kontopoulos es pensar las diversas líneas y posiciones, dentro de las mismas, de los sujetos afectados y entender las «heterarquías» como entrelazados de líneas diversas, cuyas jerarquías son cambiantes y abiertas, algo así como los

©

«agenciamientos» deleuzianos. Para un análisis más detallado véase mi artículo «El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial», *Ta-*

opia

bula rasa, núm. 16, enero-junio de 2012, Bogotá, pp. 59-77.

e la c

4 A. Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social», p. 342.

se permit

Algunos autores postcoloniales discuten este punto pues en su opinión, poner la «raza» como el carácter distintivo de la dominación colonial impide designar como tal la dominación cuando no hay diferencia de raza, como por ejemplo en el caso de Irlanda. En mi opinión esta cuestión se enlaza con la variación histórica del «significante» raza que, como hemos visto, en una primera época no se aplica de modo biologicista sino ligado a la religión, como ocurre en

la teoría descolonial, colonialidad y modernidad son dos caras del mismo proceso. Como ya había dicho Frantz Fanon en su famoso texto *Los condenados de la tierra* (1961), lo peculiar del mundo colonial era estar dividido en dos por la línea de la raza.5

A partir de estos trabajos, Grosfoguel insiste en que lo que llegó a América con la colonización no fue un simple sistema capitalista sino un sistema «europeo / capitalista / militar / cristiano / patriarcal / blanco / heterosexual y masculino».6 Todas estas características son importantes a la hora de calificar, desde el punto de vista de la llegada, lo que llegó, pues todos esos rasgos iban en un mismo «paquete». Y ello tuvo considerables efectos sobre la población receptora.

Veamos algunos de ellos:

1. *En lo que se refiere al trabajo.* Los estudios descoloniales insisten en que es un error considerar que el modelo clásico de trabajo dependiente en el capitalismo es el «trabajo asalariado». En las colonias se produjo una multiplicidad de formas de trabajo dependiente que incluían trabajo

esclavo, servil, semi-liberado, trabajo obligatorio, a jor-

nal, trabajo por encargo, prestaciones laborales obligadas

como pago de deudas, etc.. Durante el colonialismo estas

formas coexistieron con formas establecidas de trabajo

asalariado formal en las metrópolis.7 El trabajo no pagado

este caso. Véase Duncan Dawn , «A flexible foundation: Constructing

a postcolonial dialogue», en Th. Goldberg y A. Quayson, *Relocating*

Postcolonialism, op. cit., pp. 320-334.

©

5 «El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divi-

opia

soria, la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de

e la c

policía […] lo que lo divide es primero el hecho de pertenecer o no

a tal especie, a tal raza». F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, México

se permit

DF., Fondo de Cultura económica, 2001, pp. 32-34.

6 Grosfoguel, *op. cit*, p. 5.

7 Wallerstein señala que «la economía-mundo durante el siglo XVI

contaba con diversos tipos de trabajadores: había esclavos que traba-

jaban en plantaciones de azúcar y en operaciones mineras de excava-

ción en superficie. Estaban los “siervos” que trabajaban en grandes

o infrapagado estaba asociado en gran medida a la diferencia racial, mientras que el trabajo asalariado solía ser privilegio de los blancos. En las colonias americanas los españoles, por lo general, no trabajaban sino que se dedicaban casi en exclusiva a las funciones de la administración que les estaban reservadas. Tampoco descollaron ni en los negocios ni en el ejercicio de profesiones, tales como médicos, ingenieros, etc., para lo que se solía contratar a extranjeros. Por el contrario los indios estaban obligados a trabajar de forma obligatoria ya sea en las minas o en las haciendas, a través de formas de trabajo obligatorio como la *mita*.[8] Existía además el trabajo esclavo de las poblaciones negras.

2. *En cuanto al ejercicio de la autoridad.* El sistema colonial incluía una organización administrativa acompañada de poder militar que se ejercía a través de una

dominios donde se cultivaba el grano y se cosechaba la madera. Había granjeros “arrendatarios”, dedicados a varios tipos de cultivos para

el mercado (incluyendo el grano), y trabajadores asalariados en algunas producciones agrícolas. Esto daba cuenta del 90 al 95 % de la población de la economía-mundo europea. Había una nueva clase de «pequeños propietarios libres» (*yeomen)*. Además había una pequeña capa de personal intermedio —capataces, artesanos independientes y unos pocos trabajadores especializados— y una delgada capa de clases dominantes, ocupadas en supervisar las grandes propiedades, manejando las instituciones fundamentales del orden social, y en alguna medida dedicadas a su propio disfrute. Este último grupo incluía tanto a la nobleza existente como a la burguesía patricia (al igual que por supuesto al clero cristiano y a la burocracia de Estado)». *Op. cit.,* p. 120.

8 La *mita* era una contribución obligatoria en forma de trabajo que había existido en el Imperio inca y que los españoles adoptaron en

©

beneficio propio. Consistía en jornadas que los indios debían trabajar

opia

con salarios muy bajos, especialmente en las minas. Fue abolida por

e la c

las Cortes de Cádiz en 1813. Según B. Bennassar, «la mita representa el último término de la contradicción de la legislación española que

se permit

afirmaba la libertad de los indios, y de la obligación del trabajo impuesto a los indios en función del valor redentor del trabajo según el cristianismo. Como los indios se conformaban […] con 80-100 días de trabajo para su subsistencia, los españoles echaron mano de la pereza del indio para someterle a trabajos forzados, de los que la *mita*, a fin de cuentas, era sólo su exageración». *La América española y la América portuguesa, siglo XVI y XVII,* Madrid, Akal, 2001, p. 121.

violencia constante y no solapada. En las colonias españolas la administración contaba con la ayuda de una gruesa capa de clérigos.

3. *En cuanto a la jerarquía social/racial*. La jerarquía social se establece no sólo en función de la clase, sino especialmente en función de la etnia y la raza, colocando a los blancos europeos y sus descendientes en la cúspide y a las otras poblaciones, razas y grupos humanos a continuación. Las jerarquías coloniales «racializadas» eran extremadamente complejas puesto que, especialmente en las colonias españolas, las autoridades fueron incapaces de restringir la extremada promiscuidad de los varones

con las mujeres indígenas y negras con las que, sin embargo, raramente se casaban aunque reconocieran a los hijos. Desde finales del siglo XVII aumentaron las normas segregadoras contra los/as mulatos/as y se exigió «pureza de sangre» hasta la quinta generación para ocupar determinados cargos. En esta intrincada jerarquía, la población negra estaba situada por debajo de la población indígena, como consecuencia de la esclavitud.[9]

4. *En cuanto al sexo y la sexualidad.* En la jerarquía, las mujeres están colocadas siempre por debajo de los varones, si bien las mujeres blancas ocupan un lugar social por encima de los varones negros y de otras razas y poblaciones. Las prácticas heterosexuales y la familia patriarcal es colocada también por encima en la jerarquía y es antepuesta a formas de homosexualidad, que en algunas poblaciones indígenas eran consideradas una forma de sexualidad a la par que cualquier otra, y a otras formas de organización familiar. En la América hispana la Iglesia alienta el matrimonio como forma de apaciguar a las po-

©

blaciones díscolas si bien con escasos resultados.

opia

5. *En cuanto a la religión y la cultura*. Privilegia las re-

e la c

ligiones cristianas frente a otras religiones, del mismo

se permit

modo que privilegia la ciencia occidental frente a otras

formas de saber y la lengua dominante —ya sea francés,

9 Véase sobre el tema el interesantísimo trabajo de S. Castro Gómez, *La hybris del punto cero*, Bogotá, Editorial Pontificia, Universidad Javeriana, 2005.

inglés o español— frente a las lenguas originales y sus cosmologías. En la colonización española, el objetivo de evangelizar a los indios siguió siendo considerado de importancia, ya que legitimaba la conquista. Por consiguiente, la defensa de la religión católica ocupó un lugar prioritario restringiendo los permisos de entrada a practicantes de otras religiones.

Siendo esto así, la consecuencia que extraen los estudios descoloniales es que no basta con eliminar el carácter ca-

pitalista del actual sistema-mundo —siendo este aspecto obviamente muy importante—. Simultáneamente hay que tener en mente las otras facetas del sistema-mundo como única forma de acercarse a una transformación global no reductiva. Pero por lo mismo, señalan con fuerza que a partir del momento en que Europa se convirtió en el centro del sistema-mundo —lo que empieza a ocurrir precisamente a partir de la incorporación de las Américas a los circuitos comerciales mundiales ya a lo largo del siglo XVI— se empieza a desarrollar en Europa un discurso que construye la hegemonía cultural de esa región. Es decir, al mismo tiempo que se desarrollan las formas de supeditación de las poblaciones nativas a las que se convierte en poblaciones destinadas a la servidumbre de los blancos, a través del dispositivo racializador, se desarrolla un discurso que legitima esa hegemonía en términos de superioridad de la cultura «europea». Fue la unión de ambos fenómenos, «el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal», lo que explica que los europeos se empezaran a considerar «naturalmente» superiores, algo que como hemos dicho no había ocurrido anteriormente.10

©

El relato de Filosofía de la Historia que hemos analizado

opia

en el capítulo segundo formaría una parte central de esta

e la c

narración que enfatiza la unidad del género humano cuyo

avance en una sola línea histórica se encamina al progreso

se permit

general de la humanidad, entendiendo por tal la idea de

que el conjunto de los humanos puedan llegar a las cotas

de civilización entrevistas por los ilustrados europeos.

10 Quijano, «Colonialidad del poder...», p. 210.

Descolonizando a Foucault

La contraposición o el diálogo entre estas posiciones y la tematización foucaultiana del poder es absolutamente relevante. La teoría del poder de Foucault se ha convertido, desde que su autor la formulara entre los años setenta y ochenta del siglo pasado, en una herramienta fundamental para analizar las relaciones de poder en las sociedades

capitalistas liberales y neoliberales.

Podríamos decir que la teoría foucaultiana del poder tiene dos ejes fundamentales, que corresponden a dos periodos distintos de su producción teórica. El primero es lo que voy a llamar el «eje del control y la disciplina», presente en su obra *Vigilar y castigar* y continuado en algunos textos posteriores. El segundo es el «eje del biopoder/biopolítica», es decir, el conjunto de prácticas que regulan y codifican la vida de los seres humanos en regímenes en los que la protección y la incitación a vivir forman parte de los dispositivos gubernamentales. En esa segunda época, Foucault empieza a hablar del «gobierno de la vida» que, a diferencia del encierro, al que tanta atención había dedicado en sus primeros textos, cobra ahora mayor centralidad. El objetivo del poder, señala el autor, no es «encerrar o disciplinar el cuerpo» sino regular la vida de las poblaciones, estableciendo una serie de dispositivos que permitan su gobierno. Podríamos decir que a los seres humanos se les deja libres, pero se acota el margen de sus movimientos estableciendo los cauces por los que deberá transcurrir su vida. Al tiempo, se les incita a exacerbar su

pasión de vida dentro de esos cauces de modo que el propio vivir se convierta en algo así como materia prima de

la política (y de la economía).

Ahora bien, a partir de los trabajos de los autores des-

coloniales se plantea la pregunta de si este análisis es útil

también para el estudio de los regímenes coloniales o si se restringe a las metrópolis. Dicho en otras palabras, se pone en discusión el presunto eurocentrismo de Foucault: ¿seguirá siendo este autor, tan presente en los estudios contemporáneos, un autor eurocéntrico? Para responder a esta cuestión hay que investigar en qué medida sus

conceptos son capaces de dar cuenta de la realidad de las poblaciones discriminadas o si, por el contrario, su concepto central de biopolítica está exclusivamente referido a poblaciones en condiciones de vida que implican, cuando

menos tácitamente, la discriminación (racial) excluyendo explícitamente la experiencia de esos sectores del ángulo de análisis. Eso no significa que esos análisis sean inútiles, indica sólo que son sesgados y que por tanto no pueden presumir de la universalidad que proclaman. En este sentido, seguirían manteniendo posiciones eurocéntricas naturalizadas y no críticamente analizadas.

Esta cuestión, que constituye el núcleo de un número específico de la revista *Tabula rasa,* 11 obtuvo una respuesta mayoritariamente positiva por parte de los diversos estudiosos que participaron en él. Al analizar el discurso sobre las razas en el texto foucaultiano, especialmente en las lecciones de 1975-1976, *Hay que defender la sociedad,* la conclusión de la mayor parte de los trabajos es que el autor privilegia la experiencia europea como base de su teorización, al tiempo que infravalora o descuida la colonización. Esta aparece pero no se toma realmente en serio, su papel se reduce a una nota a pie de página. Como resultado restringe el «racismo» a su emergencia en el siglo XIX, poniéndolo en relación especialmente con el antisemitismo.

Así dice Foucault:

Cuando el tema de la pureza de la raza sustituye al de la lucha de razas, creo que nace el racismo o se produce la conversión de la contrahistoria en un racismo biológico. El racismo, en consecuencia, no está ligado por accidente al discurso y la política antirrevolucionaria de

©

Occidente; no es simplemente un edificio ideológico adi-

opia

cional, aparecido en un momento dado en una especie de gran proyecto antirrevolucionario. En el momento

e la c

en que el discurso de la lucha de razas se transforma en discurso revolucionario, el racismo es el pensamiento, el

se permit

proyecto, el profetismo revolucionario vueltos en otro sentido, a partir de la misma raíz, que era el discurso de la lucha de razas. El racismo es, literalmente, el discurso

11 *Tabula rasa*, Bogotá, núm. 16, enero-junio de 2012.

revolucionario, pero al revés. O bien podríamos decir:

si el discurso de las razas, de las razas en lucha, fue sin duda el arma utilizada contra el discurso histórico político de la soberanía romana, el discurso de la raza (de la raza en singular) fue una manera de darle la vuelta a ese arma, de utilizar su filo en beneficio de la conservación de la soberanía del Estado, una soberanía cuyo brillo y cuyo vigor no están asegurados ahora por rituales mágico-jurídicos sino por técnicas médico-normalizadoras.12 Por el contrario, si tenemos en cuenta la experiencia colonial, vemos que el racismo no nace en el siglo XIX sino mucho antes en la expansión colonial, aunque se manifieste de modo más fuerte en el interior de las sociedades europeas en el siglo XIX. Por lo mismo, ha sido una constante en las políticas de los Estados coloniales en sus colonias mucho antes de esta época. Por eso es erróneo situar la emergencia de un «racismo de Estado» en el siglo XX, aunque sólo en esta época se haya dirigido contra las poblaciones en el interior de los territorios metropolitanos.13 A su vez la cuestión del racismo no se limita a la inferiorización de unos determinados colectivos humanos, marcados por su color de piel o por rasgos religiosos o

culturales, ni se limita a una transposición de un discurso de legitimación de la dominación sobre poblaciones sometidas y/o conquistadas, sino que introduce un factor de inferiorización naturalizante que permite a los dominadores traspasar determinados límites en el trato entre humanos. El dominado queda equiparado a los animales y todo el discurso deriva hacia una legitimación de formas de trabajo esclavo y de maltrato violento sistemático.14

12 M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003, p. 75.

13 Véase sobre el tema el artículo de R. Grosfoguel en el número de

Tabula rasa referido, «El concepto de racismo de Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-

ser?», *Tabula Rasa*, núm. 16, pp. 79-102.

14 R. Grosfoguel insiste en su artículo en la diferencia de significado del término «raza» en el discurso de la «guerra de razas» invocada por Foucault y en el significado actual del que deriva «racismo». En el primer caso el término se podría traducir por «etnia» y se refiere

a la contienda entre dos poblaciones distintas por su origen histó-

Una cuestión diferente, aunque enlazada con la primera, es hasta qué punto algunas herramientas teóricas elaboradas por Foucault, como por ejemplo la consideración de que el poder opera de modo heterárquico, puede resultar provechosa para el pensamiento descolonial. Es en este sentido que opera el trabajo del pensador colombiano Santiago Castro Gómez. Señala explícitamente que «Foucault nunca logró superar el eurocentrismo»,15 pero en cambio desarrolla una microfísica del poder que permite perfilar algunas cuestiones relacionadas con la colonialidad del poder.

A diferencia de A. Quijano, Foucault no afirma, según la interpretación de Castro Gómez, que la racialización sea un patrón general de poder del sistema-mundo capitalista/colonial, sino una «estrategia de guerra» que asume diferentes formas según los contextos en que se emplee, sin que el contexto colonial sea prioritario sobre el de los conflictos internos en un Estado. Los ejemplos

foucaultianos, como por ejemplo la distinción de raza pro-
clamada por la burguesía inglesa frente a la aristocracia,
funcionan justamente como estrategias en contexto y no
como muestras de un modelo general.16 Podríamos decir
rico, su lengua, sus costumbres, etc. Esta contienda suele terminar
en la victoria de una sobre otra, mientras que en el segundo caso
«raza» funciona como una categoría clasificatoria en términos de in-
feriorización de toda una población con la que no siempre ha habido
confrontación previa e incluye su deshumanización. En este sentido
el «racismo biológico» moderno sería una continuación del «racis-
mo teológico renacentista» y no una derivación del discurso de la
«guerra de razas» como sostiene Foucault. A mi modo de ver, una

©

cuestión a tener en cuenta es la interacción de este discurso con los
discursos nacionalistas legitimadores de la constitución de los Es-

opia

tados nacionales modernos, incapaces de reconocer la composición

e la c

multiétnica de sus poblaciones.

15 S. Castro Gómez, «Michel Foucault: colonialismo y geopolítica», S.

se permit

Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro descolonial,* Bogotá, El siglo del Hombre editores, 2007, p. 2.

16 En su texto *Hay que defender la sociedad,* Foucault señala que la burguesía inglesa reivindica en su lucha contra la aristocracia su procedencia autóctona en tanto dicen provenir de los antiguos anglosajones que fueron vencidos por los conquistadores normandos.

que Foucault se sitúa en una corriente de «historicismo radical» mientras que Quijano desarrolla una forma específica de análisis estructural.

Ahora bien, al tiempo que prosigue su análisis, Foucault, siempre según la interpretación de Santiago Castro, vincula los dispositivos biopolíticos —esto es, destinados a promover y asegurar el vivir de la población— con los geopolíticos —esto es, aquellos que atienden a las relaciones a nivel global del sistema-mundo—. Los diversos niveles: la *corpo-política o microfísica de los cuerpos* en la que operan las tecnologías del yo, la *bio-política* que opera a nivel de las poblaciones y garantiza la gobernabilidad, y la *geo-política* que actúa a nivel planetario en su apropia-

ción de los recursos, son *heterárquicos*, puesto que no incorporan ningún elemento de determinación de uno por los otros, sino que «se encuentran» en un determinado «nudo» (lo que no excluye que, aunque los niveles entre sí no estén jerárquicamente ordenados, incluyan una jerarquía interna en cuanto que en cada uno de ellos actúe un eje de superior/inferior). Por el contrario, según su tesis, el modelo del sistema-mundo, tanto en Wallerstein como en Quijano, es *jerárquico* porque en este el nivel macro determina a los demás.

Afirmar la *heterarquía* significa afirmar que la «colonialidad del poder» debe entenderse como la combinación de varios *dispositivos coloniales* cuyo análisis dependerá del nivel en que se esté operando y del ámbito de operación, pero que no serán reducibles unos a otros. Por lo mismo, la descolonialidad tampoco debería pensarse orientada hacia lo molar/global, sino entrelazada en las series de dispositivos corpo-políticos y bio-políticos.

©

Descolonizar a Foucault implicará por tanto una diver-

opia

sidad de estrategias de lectura: en primer lugar acercarse

e la c

se permit

Independientemente de la verdad histórica de tales pronunciamientos, esa adscripción permite presentar a la aristocracia como descendientes de unos conquistadores externos mientras que la burguesía provendría de los autóctonos. Con ello construyen una «ideología anglosajona» radical que permea otros movimientos, inclusive el movimiento obrero inglés posterior.

críticamente a su pensamiento, poniendo de relieve aquellas lagunas o silencios, como es el olvido de la cuestión colonial —y yo añadiría la de género— que no está presente en su texto de modo relevante. Eso no excluye apropiarse de aquellos conceptos y modos de proceder que puedan ser útiles en una teorización posterior, al estilo de Santiago Castro o de las feministas foucaultianas. Pero exige situar el pensamiento de Foucault en su horizonte eurocéntrico de modo explícito, lo que permite relativizar su interés para analizar las sociedades coloniales y en este

sentido poner en cuestión su dominio indiscutido en la reflexión contemporánea.

La cuestión del cuerpo

No hay duda del gran interés que despierta en Foucault la temática del cuerpo y, sin embargo, los cuerpos a los que presta su atención son los cuerpos encerrados de las instituciones modernas, pero escasamente los cuerpos de los colonizados. La escalofriante descripción de las torturas a que es sometido el cuerpo de Damiens, al inicio de *Vigilar y castigar,* sirve como contrapunto de las técnicas para construir «cuerpos dóciles», centradas en la elaboración minuciosa del uso del tiempo y el espacio, que desarrollará el humanismo ilustrado.

Foucault entiende que la diferencia entre un «suplicio corporal» y un «empleo del tiempo» es lo que separa el arte de castigar entre 1757 y principios del XIX, cuando en menos de un siglo desaparecen los suplicios.

En unas cuantas décadas ha desaparecido el cuerpo su-

e la c

pliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólica-
mente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto,
se permit
ofrecido en espectáculo. Ha desaparecido el cuerpo como
blanco mayor de la represión penal […] En los comienzos
del siglo XIX desaparece pues el gran espectáculo de la
pena física; se disimula el cuerpo supliciado; se excluye
del castigo el aparato teatral del sufrimiento. Se entra en
la era de la sobriedad punitiva. Esta desaparición de los

suplicios se puede considerar casi conseguida alrededor
de los años 1830-1848. Naturalmente esta afirmación glo-
bal exige paliativos.17

Pero entre ellos no introduce los que reinan en los terri-
torios coloniales. Si miramos desde ellos, esta afirmación
resulta excesiva. La esclavitud no se elimina hasta media-
dos del XIX y el suplicio y los castigos físicos eran práctica
habitual en el trato de los esclavos, lo mismo que el mar-
caje de su cuerpo con las iniciales del amo. El «humanis-
mo» no se aplica en las colonias, sólo en las metrópolis y

condicionadamente.

«El castigo —prosigue Foucault— tiende a convertirse en la parte más oculta del sistema penal»18 y es sustituido por el encarcelamiento, poniendo en marcha un sistema robusto y complejo de encierro. Pero en las plantaciones y en todos aquellos lugares donde el castigo es una forma de ligar las personas al trabajo, el castigo sigue manifestando la misma ferocidad y el mismo apego al cuerpo que en decenios anteriores. No se elimina el dolor; al contrario, se lo modula como elemento para someter a unos cuerpos rebeldes.

La situación no puede ser más paradójica. Si hacemos caso a Foucault, desde mitad del siglo XVIII entra en juego esa nueva práctica punitiva centrada en las «almas» y no en el cuerpo, de modo que la restricción de los movimientos, el pautado del tiempo, la economía de los gestos, incluso la obligación del trabajo serán elementos de construcción de una subjetividad sumisa, encerrada en los «cuerpos dóciles» de seres humanos libres. Pero, como he dicho, esa situación opera sólo en las metrópolis y en el li-

mitado marco de las instituciones de encierro. El relato de

opia

Frederick Douglass de la vida de un esclavo escrita por él

e la c

mismo, publicado en 1854, así como otros textos del mis-

mo tenor que fueron relativamente abundantes en la épo-

se permit

ca, nos enfrentan al uso de estos mismos suplicios sobre el

17 M. Foucault, *Vigilar y castigar,* pp. 16 y 22.

18 Ibídem, p. 17.

cuerpo de los esclavos, no sólo para obligarles a trabajar sino para expulsar de su ánimo cualquier atisbo de rebelión. Claro que la justificación de los dueños de esclavos era que no tenían alma, luego a ellos no podía aplicárseles los sistemas punitivos «humanizadores». Como veremos posteriormente esta consideración amplifica todavía más el racismo en vez de debilitarlo.

Como señala acertadamente la teoría de la colonialidad, «el otro» en las colonias no es definido primaria-

mente como «enemigo a destruir» sino como «fuerza de trabajo a capturar», de modo que el juego con la alteridad tiene connotaciones específicas. Quijano resalta el poder de capturar el trabajo y la potencia del otro como fuente de la capacidad de dominar, aunque este poder recurra a la sanción de la capacidad de «dar muerte» para hacerse reconocer y respetar. El dominio no pasa por el exterminio recíproco —la reciprocidad está excluida de la forma colonial de poder— ni por el «dejar/hacer vivir» —como propugna al menos en su letra el discurso liberal— sino por subordinar el vivir de las poblaciones colonizadas a mecanismos duros de explotación / dominación. La captura de su trabajo es el objetivo fundamental y no un medio para disciplinar poblaciones rebeldes. La dominación es anterior a la rebeldía y no una consecuencia punitiva de ésta. Tal vez algunos datos puedan ayudar a aclarar la cuestión. Hemos visto la tesis de Grosfoguel según la cual lo que llegó a América no era sólo una forma (incipiente) de capitalismo, sino un conjunto al que define como «europeo, capitalista, militar, cristiano, patriarcal, blanco, heterosexual y masculino». Pero lo que encontraron los

conquistadores fueron ciertas formas de imperio, espe-

cialmente el Imperio azteca, en el norte, y el inca en el sur.

La conquista les permitió adaptar esa estructura a sus de-

signios, de modo que su poder se superpuso a formas de
dominación ya existentes. El Imperio inca tenía un fuerte

sistema de impuestos y el azteca una extremada división
de la población entre nobles y clases bajas, aunque se
mantenían ciertas formas de reciprocidad entre domina-
dores y dominados. La dominación española supeditó ese
sistema a su poder, colocando en la cúspide de la jerarquía

a los conquistadores y estableciendo una nueva división
en la frontera de raza. Se produjo así aquella complejidad
en las relaciones de clase a la que nos hemos referido ante-
riormente, al tiempo que se eliminaba cualquier forma de
reciprocidad entre dominadores y dominados.

En los primeros años que siguieron a la conquista, los españoles aseguraron la concentración de las poblaciones indias en las aldeas donde se regían bajo la forma de comunidades con propiedad colectiva de la tierra (*ayllus*), mientras que los conquistadores, mucho menores en número, sólo podían residir en las ciudades. Dado su afán de conquista y de explotación, especialmente de las minas y haciendas, impusieron el sistema de la *encomienda*, que permitía al amo español reclutar para el trabajo obligatorio a los indios de que tuviera necesidad. La sobreexplotación provocó un descenso rápido de la población indígena, lo cual, unido a las quejas de algunos dominicos como Bartolomé de las Casas, alertó a la Corona. El monarca promulgó en 1542 las llamadas *Leyes Nuevas*, en las que se prohíbe la esclavización de los indios.19

En el discurso oficial, la conquista era tratada como un *pacto* entre la Monarquía española y los habitantes de los nuevos territorios, por el que estos quedaban incorporados a la Corona. A diferencia de la colonización llevada a cabo por otros países europeos, la monarquía española no la dejó en manos de compañías comerciales creadas al efecto,

sino que puso en pie una estructura administrativa seme-

jante a la que imperaba en la península, si bien establecía

diferentes regímenes legales para los conquistadores y para

los indígenas. Las comunidades indias mantenían así una

cierta independencia. La mediación quedaba a cargo de los

©

llamados *kurakas*, constituidos por la antigua nobleza que

opia

e la c

19 Sobre la disminución de la población y la sobreexplotación del con-

tinente véase entre otros, B. Bennassar, *La América española y la América*

se permit

portuguesa, siglos XVI y XVII, op. cit; E. Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, México DF., Siglo XXI, 1971. Un relato desde la perspectiva de los colonizados nos la da el cronista peruano Felipe Gua-

mán Poma de Ayala en su obra *El primer nueva corónica y buen gobierno*

(1615), que va acompañada de una carta al rey Felipe; hay diversas ediciones, entre otras la de México DF., Siglo XXI, 1980, 3 vol.

conservaban ciertos privilegios y eran los encargados de recoger los tributos, distribuir y organizar el trabajo colectivo e incluso impartir justicia en asuntos internos, aunque no podían dictar penas de muerte. Por su parte la Administración española estaba centralizada en instituciones nuevas, como la Casa de Contratación, encargada de todo el tráfico con las nuevas tierras, incluido el tráfico de esclavos, y el Consejo de Indias, autora de toda la legislación relativa a ellas, ambos con sede en Sevilla.

Los Borbones desmantelaron ese gobierno indirecto a partir de 1780 suprimiendo la institución de los *kurakas* y transfiriendo la tarea de recoger los tributos a los mestizos y españoles o descendientes de ellos. Ese cambio fue efecto no sólo de los propósitos ilustrados de la dinastía de los Borbones, sino en gran parte de la revuelta de Tupac Amaru II, al que ejecutaron bárbaramente en Cuzco en

1781. Se creó así una estructura jerárquica en cuya cúspide estaban los descendientes de españoles encargados de la Administración; les seguían los criollos, poseedores de tierras y negocios y por debajo la población mestiza que era mayoritaria. Todavía por debajo la población indígena, en la que tienden a desaparecer las anteriores diferencias de estatus,[20] y todavía por debajo la población negra, en general esclavos o libertos. El elemento diferenciador era la «raza» definida en términos de pureza de sangre y mantenida a través de complejos lazos matrimoniales,[21] si bien la compraventa de cargos, que fue habitual en ciertas

20 La dominación española tiende a igualar por abajo a la población indígena haciendo desaparecer la antigua distinción de estatus en su seno. El propio término «indio» es una designación europea que uni-

fica las diferentes poblaciones indígenas y abole sus culturas, pero su racismo no incluye una discriminación «biológica» en términos

de raza, sino más bien cultural en la que se incluye la religión: en la

medida en que los nativos se convierten al cristianismo tienen más

posibilidades de ser respetados que si mantienen sus creencias, en

se permit

cuyo caso se les puede esclavizar o incluso matar.

21 Véase entre otros S. Castro, *La hybris del punto cero, op. cit.;* Finn Stepputat, «Violence, Sovereignity and Citizenship in Postcolonial Peru», en Th. Hansen y F. Stepputat (ed.), *Sovereign Bodies. Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

épocas, debilitaba el monopolio de los españoles de la Península sobre los cargos públicos y daba entrada a sus descendientes nacidos en América. Esto tendió a robustecer el poder de las capas criollas.

Ciertamente las ideas de la Ilustración también llegaron a América —si es que no partieron de ella con la Revolución americana— pero sólo en cierto modo fueron incorporadas en un movimiento autóctono. El único caso es el de los jacobinos negros de Haití. En los demás, las guerras de liberación o de emancipación nacional fueron un proyecto criollo que, en las colonias españolas, utilizó

con habilidad la debilidad de la España de finales del XVIII y del XIX, sus escasos recursos materiales y su creciente subordinación en la Europa de la época. En diversos casos, como en Perú, a pesar de que los indígenas participaran activamente en los procesos revolucionarios y en las guerras posteriores, fueron excluidos de la ciudadanía en aras del proyecto «modernizador». Su falta de formación y cultura ponía en cuestión, al decir de los libertadores, la estabilidad de las nuevas formas de gobierno.

Vemos pues que todo ocurre como si el nuevo arte de castigar, que tan bien describe Foucault, tropezara con un límite en los irreductibles, aquellos a los que resulta imposible encauzar por la buena vía del autocontrol. Entre los mismo se situarían no sólo los delincuentes más pérfidos, sino una gran parte de los sujetos coloniales a los que, según el discurso dominante, no se puede tratar de otra manera, porque «no tienen alma». La literatura esclavista insiste continuamente en la imposibilidad de educar a unos seres que no son capaces de comportarse como individuos civilizados. Siguiendo a Foucault, podríamos decir

que, al mismo tiempo que el arte de castigar se centra en

opia

la construcción de la subjetividad adecuada, distingue a

e la c

unos seres humanos que no son capaces de esta tarea, ya sea por cuestiones de raza o de género. Ni las mujeres ni

se permit

los no-blancos pueden acceder a una «humanidad» cuyo contramodelo se dibuja en los presos o delincuentes, pero no en estas figuras descartadas de antemano.

La discriminación afecta también a la consideración de la ley. Estos sujetos están «fuera de la ley» en el sentido

estricto de que las normas legales no les afectan: quedan suspendidas tanto en la plantación como en la familia. Lo que allí ocurra es decisión del amo o patriarca. «Debilidad del derecho en la medida en que, en las relaciones de poder y autoridad, el modelo colonial fue tanto en la teoría como en la práctica, el exacto reverso del modelo liberal del debate y la discusión», como nos dice el estudioso afri-

cano Achille Mbembe.[22] La suspensión de la ley se legitimaba con una concepción antropológica: a los «nativos» no se les reconoce la categoría de «seres humanos» que conlleva el tratamiento legal; han nacido para servir. La cuestión es obtener y garantizar la obediencia en un régimen de excepción constante. No es, como tal vez fuera en el régimen penal moderno de las metrópolis, la de reintegrar al penado en el conjunto social.

Por consiguiente la concepción del poder varía extraordinariamente según nuestra atención se dirija a las metrópolis o a las colonias. Se trata de algo que Foucault ignora al colocar juntos a «los locos, los niños, los colegiales, los colonizados», a todos los cuales «se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de su existencia»[23] ignorando sus diferencias.

Así se puede sostener que en las metrópolis ha habido prácticas humanizadoras progresivas, que han dado una nueva forma a las prácticas penales, aunque no las interprete, como es habitual, bajo un código de «humanización» sino como resultado de un desplazamiento: del dolor infligido a los cuerpos al tratamiento de la psique,

de modo que la conformación de esta quede de acuerdo con las exigencias de la sociedad moderna de individuos libres. Con ello lo que propone es un tratamiento comple-

tamente diferente del liberalismo, tanto del clásico, propio

del siglo XVIII, como del contemporáneo.

Pero en las colonias este cambio es escasamente per-

ceptible. Mientras que Foucault caracteriza el biopoder de la sociedad liberal como un conjunto de acciones a las que

22 Achille Mbembe, *De la postcolonie,* París, Karthala, 2000, p. 42.

23 M. Foucault, *Vigilar y castigar...*, p. 36

define, en tanto «el poder incita, induce, seduce, desvía, facilita o dificulta, amplía o reduce, hace más o menos probable, en fin reprime o impide absolutamente»,24 configurando el marco de las actuaciones humanas, en las colonias el poder no configura sino que ordena. «El poder queda-

ba reducido al derecho de mando, es decir, de exigir, de forzar, de prohibir, de obligar, de autorizar, de someter, de castigar, de revisar, de ser obedecido, en pocas palabras de mandar y dirigir. La clave característica de la soberanía colonial fue de dar órdenes y hacerlas cumplir».25 Este poder recurría constantemente a la violencia sobre los cuerpos y es difícilmente congeniable con el poder civilizado de las metrópolis.26 Por eso la anterior amalgama de «locos, niños, colegiales y colonizados» encubre relaciones muy distintas, aunque puedan ser similares las formas de tratamiento en sus establecimientos respectivos, como las prisiones, las escuelas o los campos de trabajo.

En este punto es importante tener en cuenta el exhorto foucaultiano a una micropolítica del cuerpo. El cuerpo, nos dice, es un «campo político sobre el que operan las relaciones de poder como una presa inmediata: lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a una ceremonias, exigen de él unos signos».27 La micropolítica debe entenderse como una estrategia. Pero en los espacios coloniales esta estrategia modula la violencia, mientras que en las metrópolis se

entreteje con las normas y códigos de conducta entre seres

libres y opera con valores.

Esta distinción puede conjugarse con la que establece

Frantz Fanon y, siguiendo su sugerencia, Nelson Maldo-

nado, entre lo que llama el espacio del Ser y el espacio

24

M. Foucault, «El sujeto y el poder», *op. cit.* , p. 238

25 Achille Mbembe , *De la postcolonie*, p. 53.

26 Tal vez no sea un absurdo la nota que introduce Foucault según la

cual las prisiones en Francia dependían del Ministerio del Interior y

los presidios de la Marina o de las Colonias. A las primeras se envia-

ba a los delincuentes habituales, mientras que los segundos estaban

reservados a los contumaces y a los deportados.

27 M. Foucault, *Vigilar y castigar,* p. 32

del No-ser, es decir la contraposición entre el espacio de

predominio de la ley (aunque sólo sea tendencialmente) y el del dominio de la violencia o, por decirlo con otras palabras, entre aquel espacio en el que los seres humanos están codificados como tales y por tanto las relaciones entre ellos están reguladas por formas sociales semipacíficas de convivencia, y aquel otro espacio en que los seres humanos racializados son vistos como «animales» y desprovistos de su humanidad. Los esclavos, en su mayoría negros, eran tratados «como si fueran animales», desprovistos de capacidades intelectuales, incapacitados para juzgar o responder a un blanco, condenados a trabajar duro, mal alimentados y vestidos, considerados «bestias de carga». Esta deshumanización era justamente el recurso cultural que legitimaba su esclavización: la deshumanización es un componente esencial del racismo. O como señala Assata Shakur refiriéndose a las esclavas negras: «Se las consideraba menos que una mujer. Eran un cruce entre una puta y un caballo de labor»,28 dedicadas a partes iguales al trabajo en las plantaciones y a la tarea de reproducción para aumentar el patrimonio del patrón. En los documentos oficiales de la época referidos a la trata se

las califica, sin miramiento alguno, como una «mercancía» más, sujeta a todas las consideraciones relativas al intercambio de mercancías y con mención expresa de los precios, qué mercados son más o menos favorables para el negocio, la especificidad de los lotes, etc.

Eso implica que alguien que esté colocado en el espacio del No ser va a ser tratado como un «condenado», es decir alguien que tiene que sufrir y para quien «la experiencia del mundo es la de que este es un infierno ineludible

©

para él».29 Ese me parece el punto fundamental a subrayar: lo que la colonialidad del Ser (incluida su filiación con el

opia

e la c

28 Assata Shakur, *Una autobiografía*, Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 172.

se permit

29 «La topología del ser....», p. 103. En la exposición titulada «Principio Potosí» que se celebró en el Museo Reina Sofía de Madrid, en 2010, se expuso un grabado de la explotación de la mina de plata en Potosí extraordinariamente parecido a las pinturas de los condenados en el infierno obra de autores europeos, como *El jardín de las delicias* de

El Bosco.

concepto de Dios) impide es justamente comprender la experiencia de los condenados, puesto que estos nunca podrán entender por qué el mundo tiene que ser para ellos un infierno del que no pueden escapar. Dicho de otro modo lo que en la tradición filosófica se denomina el «Mal radical», es decir una situación en la que «lo que alguien es» —tal como lo define el discurso dominante— lo condena a la aniquilación.30

La expresión «Colonialidad del Ser» define pues una operación categorizadora, es decir que produce y aplica una categoría, en este caso la de raza, de un modo tal que los sujetos quedan definidos en función de ella entre aquellos para quienes el mundo no es un infierno (Ser) y aquellos para quienes sí lo es (No ser). Partir de la experiencia de los segundos permite comprender la violencia y el sufrimiento como un rasgo constante pero sigue marcado por la dicotomía entre Ser / No ser, sin que quede claramente expuesto cómo se puede salir de ella.

Al recuperar en este marco la terminología foucaultiana diremos que el suplicio es una técnica del infierno, cuyo objetivo consiste en amedrentar al supliciado y a todos los que contemplen el suplicio. A su vez exalta el poder de quien lo inflige y en este sentido forma parte de un ritual. Su objetivo es asegurar la obediencia creando temor entre los sometidos. Por consiguiente puede ser arbitraria, ya que la propia arbitrariedad es un elemento más en la producción de temor.

Aunque su práctica pudiera estar amparada por una terminología judicial, no es posible considerar que su objetivo fuera castigar delitos —¡qué delitos podría cometer al-

guien privado de libertad!— sino crear y mantener las condiciones materiales y psíquicas de la subordinación. Lo que

trata es de restaurar el poderío del amo que por un instante

ha sido puesto en tela de juicio con la transgresión. De ahí

también sus excesos, ya que no trata de adecuarse a la di-

mensión de la culpa cometida sino de poner de manifiesto

30 En este contexto Maldonado introduce una referencia al texto de William Jones, *Is God a White Racist* que indica claramente el trasfondo teológico sobre el que se plantea la cuestión.

la intangibilidad del poder del amo. En este sentido, y a pesar de que no se considere a los esclavos seres humanos con plenitud de capacidades, la forma de usar el castigo persigue construir en ellos una determinada subjetividad sometida, basada justamente en la idea de que les conviene aceptar su situación y no intentar revertirla.

Hay que tener en cuenta pues que, además de que el cuerpo sea una superficie de inscripción de códigos y de puesta en ejercicio de las tecnologías de poder que construyen el «yo», como dice Foucault, también es, como nos recuerda Rossi Braidotti, una porción de materia viva dotada de memoria y de capacidad de encuentro y colisión con otros.31 La memoria se construye colectivamente, no sólo en la interpretación de las experiencias propias sino de los relatos de los colectivos a los que uno/a pertenece.

En este sentido las narraciones sobre las luchas y resistencias de los/as colonizados/as no sólo forman parte de la historia común, sino que son un elemento imprescindible de la constitución de la conciencia moderna. Y son elementos imprescindibles para resituar las narrativas europeas en el marco de su contexto y de sus efectos.

Esclavitud y violencia. Reescribir la historia

El tema de la esclavitud es una de las cuestiones más terribles en la historia del poder colonial europeo. Recientemente algunos autores empiezan a abordar lo que podríamos llamar «el silencio de la historiografía» en torno a la esclavitud, a la que se tiende a olvidar como si nunca hu-

©

biera ocurrido. En palabras de Barnor Hesse «es un trau-

opia

ma para los negros y una culpa para los blancos»,32 cuya

e la c

memoria es muy difícil y dolorosa de tratar. Un ejemplo sería la conmemoración de los 150 años de la abolición de

se permit

31 Véase el texto de Braidotti, *Metamorfosis*, mi lectura de este tema en

Deseo [y] libertad, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.

32 «Forgotten like a Bad Dream: Athlantic Slavery and the Ethics of postcolonial Memory», en Goldberg y Qayson, *Relocating..., op. cit.* , pp. 143-173.

la esclavitud en 1998 en algunas excolonias francesas. La abolición implicó una indemnización para los propietarios. Se reconoció el principio de propiedad en claro contraste con la ignominia que suponía tal propiedad al tiempo que a los exesclavos se los dotaba de una ciudadanía restricta. Los trabajos actualmente en curso así como la exigencia de reparaciones tratan de introducirnos en ese legado.33

Hay varias cuestiones importantes en relación con esta cuestión. La primera el esfuerzo que se está haciendo por recuperar la historia de la esclavitud en el marco de las historias nacionales. En nuestro país hay algunos trabajos pioneros, entre los que destacan los de Domínguez Ortiz y de Antonio Piqueras.34 Tanto la obra de este último, como la más antigua de Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, muestran, como ya he indicado, que la esclavitud

formó parte constituyente del orden capitalista en el periodo del mercantilismo. No fue un fenómeno aislado de descontrol y crueldad en un marco de negocios sino que constituyó un negocio reglado y protegido, al que se analizó y defendió por su utilidad en el mantenimiento del orden moderno: el trabajo de los esclavos fue la base de la riqueza producida en el sistema de plantaciones. Este

33 La primera expedición inglesa de tráfico de esclavos fue la de Sir John Hawkins en 1562. Antes de esa fecha los portugueses habían tenido prácticamente la exclusiva en la trata. Los esclavos obtenidos eran vendidos a los españoles en las Antillas, pues estos, si bien no comerciaban directamente en África, cobraban los impuestos correspondientes en los puertos a la llegada de los barcos. El tráfico continuó regularmente hasta 1807 en que fue prohibido. La esclavitud fue abolida oficialmente en las colonias británicas en 1838 y en EEUU, que ya había conquistado su independencia, en 1865. En España se abolió

en 1837 pero quedaban excluidos los territorios de ultramar, donde siguió hasta 1873 (Puerto Rico) y 1880 (Cuba). Otros países siguen

esta misma pauta: Argentina la abolió en 1853, Brasil en 1888, Chile en

e la c

1823, Colombia y Ecuador en 1851 ambos otorgando compensaciones a los dueños de esclavos, México en 1829, Venezuela en 1854. La Igle-

se permit

sia Católica no se pronunció oficialmente contra la esclavitud hasta 1839, cuando ésta ya había sido prohibida en algunos países.

34 A. Domínguez Ortiz, *La esclavitud en Castilla en la Edad Moderna y otros estudios de marginados,* Madrid, Comares, 2003; A. Piqueras, *La esclavitud en las Españas. Un lazo transatlántico*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011.

proporcionó grandes cantidades de tabaco, trigo, azúcar, algodón y maíz a lo largo de varios siglos, enriqueciendo sobremanera a las burguesías nacionales con negocios en las colonias. En este sentido, fue un elemento decisivo en la aceleración de la propia revolución burguesa.35

Fue también una fuente de riquezas para las monarquías de la época, empezando por la corona española que convirtió el tráfico de esclavos en su monopolio. Ya que, como consecuencia del Tratado de Tordesillas (1494) a los

españoles no les estaba permitido comerciar directamente con África, el tráfico quedó casi enteramente en manos de los portugueses. Los primeros *asientos* 36 se firmaron con compañías portuguesas que traían los esclavos desde las costas africanas hasta los puertos andaluces, en especial al de Sevilla. El *asiento* establecía el número de esclavos que podían introducirse cada año en las colonias de América, el precio a pagar por cada uno/a y la parte del precio que le correspondía al monarca. Asimismo los asentistas tenían que adelantar una fuerte suma a la corona para entrar en el negocio. En todos los contratos se estipulaba una cantidad relativamente elevada que correspondía a

35 El libro de Eric Williams aporta incontables datos en este sentido: «Con la limitada población europea del siglo XVI los trabajadores libres necesarios para cultivar materias primas como el azúcar, el tabaco y el algodón en el Nuevo Mundo no podían ser obtenidos en cantidades adecuadas para permitir una producción a gran escala. Por esto era necesaria la esclavitud y para obtener esclavos, los europeos se dirigieron primero a los aborígenes y luego a África». Véase E. Williams, *Capitalismo y esclavitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011, p. 32. En el mismo sentido C. Robinson, *op. cit.*, pp. 116 y ss. Re-

yes Fernández Durán cita la respuesta que el Consejo de Indias da al

©

monarca español Carlos II sobre si los esclavos negros son importan-

tes para la economía americana: «Si se prohibiese la continuación de

opia

conducirles [a los esclavos negros] cesaría el alimento preciso para

e la c

todo el común del Reino, las haciendas que principalmente consisten

en el caudal de esclavos negros se perderían exponiéndose la Améri-

se permit

ca a una total ruina», *La corona española y el tráfico de negros*, Madrid,

Ecobook-editorial del Economista, 2011, p. 31.

36 Se llamaba *asiento* al contrato por el que la compañía se compro-

metía a llevar un número determinado de esclavos a las colonias y

venderlos por un precio medio estipulado, pagando a continuación

los impuestos establecidos a la corona española.

los esclavos muertos durante la travesía y que se conta-

bilizaba como pérdidas, aproximadamente un 30 %; la

compañía también estaba exenta de pagar el impuesto por

los que llegaran vivos pero murieran en los siguientes 15 días. Se establecía una unidad de medida que era la llamada «pieza de indias», la cual correspondía a un varón en buenas condiciones de salud o a dos varones débiles o a una mujer con sus hijos. La «pieza» íntegra se correspondía con un varón de «siete cuartas de alto» y de ahí para arriba. Si no llegaba, el lote tenía que completarse con niños o con esclavos con algún defecto.37

En 1701, el primer rey Borbón, Felipe V, firmó un nuevo asiento con la compañía francesa de Guinea, recién creada, una parte de cuyo capital debía ser aportado por los monarcas español y francés (Luis XIV) respectivamente, algunos de cuyos accionistas eran los mismos que financiaban a la monarquía francesa. La compañía francesa obtenía el monopolio del tráfico con los puertos españoles de ultramar; las demás condiciones eran las habituales excepto una un tanto atrabiliaria: ¡el tráfico debía hacerse en barcos cuya tripulación fuera católica, pues el Consejo de la Inquisición se oponía a que en el tráfico cooperasen «herejes»!

Durante la Guerra de Sucesión a la corona española (1701-1714), la monarquía inglesa apoyó al archiduque

Carlos como futuro rey de España frente al pretendiente de la casa de Borbón, el futuro rey Felipe V. La guerra terminó con la paz de Utrecht en 1713 y, cosa excepcional, en el Tratado de paz se incluyó un nuevo asiento para el tráfico de esclavos, esta vez a beneficio de la compañía inglesa *South Sea Company*. Al negociar el tratado Luis XIV, abuelo de Felipe V, había incluido que éste cediera el tráfico de

esclavos a la compañía inglesa como elemento importante

de las negociaciones de paz. Con anterioridad, la corona

inglesa había convenido este tema con el archiduque e incluir en las negociaciones con los ingleses las mismas con-

diciones que estos ya habían obtenido del archiduque era elemento imprescindible para que dejaran de apoyarle. En

37 Para un análisis de los diferentes asientos y sus peculiaridades véase Reyes Fernández Durán, *La corona española y el tráfico de negros...*

las discusiones para la firma final del Tratado, los ingleses pidieron al rey Borbón clemencia para los catalanes sublevados, cosa en la que la corona española no estaba dispuesta a ceder.

La compañía, que era una sociedad por acciones, había canjeado deuda inglesa por acciones, con lo que había logrado captar a gran número de accionistas. Los buenos pronósticos del negocio, una vez que se firmó la paz, animaron un ciclo especulativo en el que estas acciones doblaron y triplicaron su precio, llevando a la primera burbuja bursátil de la Bolsa de Londres en 1720, en la que estuvieron directamente implicados los monarcas ingleses Jorge I y Jorge II así como algunos parlamentarios.

Vemos pues que el tráfico de esclavos negros fue una pieza clave de la financiación de las monarquías europeas, entre otras la española, hasta la eliminación del monopolio real a principios del siglo XVIII y un elemento importante en el resultado de la Guerra de Sucesión que inaugura el poder de los Borbones españoles. Fue en este momento cuando se creó la *Compañía de la Habana*, también con participación de la corona, que se encargaba de

comprar los esclavos a los traficantes ingleses u holandeses e introducirlos en las tierras americanas. El negocio se liberalizó en 1789, ya a finales de siglo, justo en el momento en el que entraron en el negocio comerciantes privados, que incluyen grandes nombres de la época rápidamente enriquecidos gracias al misma. Piqueras cita entre ellos a varios catalanes, destacando el que fuera Conde de Güell, fundador con otros de la famosa empresa La Maquinista Terrestre y Marítima y del periódico de Barcelona, *La Vanguardia*; Esteve Gatell, también notable empresario;

Josep Xifré, los hermanos Vidal Quadras, Antonio López

y López, fundador de la Compañía Transatlántica y tan-

tos otros.[38] Podríamos decir que muchas fortunas españolas nacieron en esta época y que fueron constantemen-

te engordadas con este negocio hasta la abolición de la esclavitud.

38 Piqueras, *op. cit.*, pp. 104 y ss.

Pero para ello fue necesaria una larga lucha. Ni siquiera la proclamación de los famosos derechos del hombre y del ciudadano fue suficiente para que, en consecuencia, la esclavitud se erradicara. Tanto C. L. R. James como Eric Williams insisten en el protagonismo de los esclavos negros en la conquista de la emancipación. La historia de la revolución haitiana, narrada por el primero, es un testimonio impresionante de la primera revolución exitosa de los esclavos. Por primera y única vez en la historia, los esclavos negros fueron capaces no sólo de rebelarse, sino de organizarse y construir un ejército con el que lograron derrotar repetidamente a varios ejércitos imperiales, el francés, el inglés y el español. Finalmente, y aunque ese no hubiera sido su propósito inicial, en 1804, Dessalines, el sucesor de Toussaint L'Ouverture declaró la independencia. Mientras tanto y en plena Revolución francesa, ni la Asamblea constituyente ni la legislativa tuvieron capacidad para romper los lazos que unían a la burguesía revolucionaria en la metrópoli con los poderes de las colonias. La sagrada defensa

de la propiedad impedía liberar a los esclavos, considera-
dos como «legítima propiedad» de sus amos.
En el otro extremo del mundo, las consecuencias del tráfico de esclavos perduran hasta hoy en la propia África. Como analizan algunos autores postcoloniales las sociedades africanas no quedaron indemnes. No sólo se arrancó de su tierra a más de 50 millones de seres humanos, lo que suponía más o menos un tercio de su población.39
La esclavitud destrozó África; la necesaria cooperación de las autoridades tribales en la captura y el cuidado de los prisioneros hasta su embarque es otra página difícil de la historia africana. Durante siglos existió en el continente,

©

un comercio organizado que abarcaba desde las bandas de captura y los reinos guerreros saqueadores, hasta los

opia

traficantes internos, que llevaban a los cautivos lejos de

e la c

las zonas de captura, los mercaderes en contacto con los traficantes europeos y las compañías marítimas que los

se permit

transportaban lejos de África, hasta desembocar en los

39 El número de africanos esclavizados durante los dos siglos largos que duró el tráfico es objeto de polémica entre los historiadores cuyas estimaciones oscilan entre los 10 y los 50 millones de personas.

mercados de la otra orilla del Atlántico. Diversas crónicas históricas dan cuenta de la organización de bandas militares dedicadas específicamente al rapto, así como la organización de regímenes específicos aristocráticos y guerreros, como el reino de Segu,40 basado en las guerras y expediciones esclavistas.

En la obra antes citada, Anne Bailey recoge una historia procedente de los relatos orales en una población de Ghana en la que se cuenta cómo en un determinado momento un tratante de esclavos rapta a un grupo de tocadores de tambor, los embarca y leva anclas. El relato se basa en un hecho histórico ocurrido en torno a la mitad del siglo XIX y efectivamente la investigación histórica llevada a cabo ha permitido fijar que este hecho ocurrió en 1856. Hay algunas cuestiones interesantes en esta historia:

por un lado lo tardío de la fecha, cincuenta años después de que oficialmente se aboliera el tráfico de esclavos. Segundo cómo, a pesar del silencio habitual en los estudios africanos sobre esta cuestión, esta se mantiene viva en los relatos orales. Tercero que estos relatos hablan no sólo de los tratantes blancos, sino de cómo, en diversas zonas africanas, se contó con el apoyo de las autoridades negras.

En algún momento se emprendían viajes desde las poblaciones de la costa hacia zonas situadas más al norte y del interior para cambiar esclavos por sal y otros productos o directamente para raptarlos. Estos eran puestos a buen recaudo a la espera de que llegaran los navíos para embarcarlos, de tal modo que la colaboración no sólo les permitía disfrutar de las mercancías que traían los barcos, sino salvaguardar su propia población. Los esclavos procedían de zonas del interior de África y los habitantes de la costa,

con su colaboración, compraban una cierta seguridad. Tal vez lo extraordinario del rapto de 1856, que dio pie al rela-

to, es que los raptados son africanos de la costa y además

e la c

son tocadores de tambores, lo que en las culturas de la

se permit

costa africana implica una posición de prestigio.41

40 Véase C. Meillassoux, *Antropología de la esclavitud*, Madrid, Siglo XXI, 1990, especialmente cap. 1.

41 «Breaking the silence and a break with the rest. African oral histories and the transformation of the atlantic slave trade in southern

El continuo aumento de la demanda de esclavos hizo que estas expediciones se internaran en regiones cada vez más remotas. El antropólogo Claude Meillassoux señala que la distancia entre el lugar de la captura y los puntos de compraventa era una condición esencial para el éxito de la empresa, en tanto dificultaba los esfuerzos de los poblados de origen para rescatar a los capturados. El esclavo entraba así en un continuo proceso de extranjerización que lo aislaba de los lazos sociales de procedencia. Raramente las comunidades vendían a sus propios vecinos sino que se las ingeniaban para capturar a miembros de otros gru-

pos humanos, aparte de los grupos dedicados a ello profesionalmente, como las bandas de raptores y los organizadores de las caravanas que los transportaban por todo el continente. Para ello contaban con medios de transporte rápidos, como caballos y camellos, así como con armas de fuego que obtenían del propio tráfico. En este sentido, el intercambio de los esclavos por mercancías favorecía la expansión de un negocio que se establecía entre un punto de origen —las comunidades campesinas en las que se capturaba a los cautivos— y un punto de llegada —las plantaciones del otro lado del Atlántico—.

La compraventa de esclavos fue además un elemento esencial en la expansión de la circulación monetaria. Los tratantes pagaban a los esclavos con mercancías y no con dinero. Aunque estas eran variadas, las mercancías más demandadas por los compradores africanos eran fusiles, pólvora, aguardiente, vino, cristal de roca, tejidos, alfombras, hierro, cuchillos, tabaco. Esos productos provenían de Francia, Alemania o Países Bajos, no sólo de Inglaterra, aunque en el caso de los textiles ingleses fue muy impor-

tante el aumento de su demanda para la ampliación de

su industria textil. Pero los esclavos eran vendidos por

opia

dinero en las colonias, lo que permitía introducir en el

e la c

mercado un flujo constante de moneda, especialmente

los reales de plata españoles acuñados en América, que

se permit

funcionaban como moneda internacional. A su vez, esta

moneda era fundamental para el comercio con China que

sólo aceptaba la plata americana.

Ghana», en Goldberg y Qayson, *Relocating...*, *op. cit.* , pp. 122-142.

Para algunos intelectuales negros, como luego veremos,

la esclavitud es algo más que un episodio histórico. Según

DuBois es la piedra angular de la historia de los negros en

América pues fue lo que los transformó en trabajadores: «La

esclavitud fue la institución histórica específica que introdu-

jo al “trabajador” negro en el moderno sistema mundial. Sin

embargo no es en tanto que “esclavos” que se puede enten-

der el significado de estos hombres, mujeres y niños negros para el desarrollo de América, sino en tanto que "trabajo"».42 Pero eso implica, como ya tratamos en los capítulos anteriores, que la categoría *trabajo* según el modelo europeo, tanto si es trabajo asalariado como trabajo servil, se adecúa mal a ese contexto y nos hace un flaco servicio al llamarnos a pensar la esclavitud como una rémora de otro tiempo.43 El intelectual y activista negro Malcolm X relata la conmoción que sintió al leer en la cárcel textos sobre la esclavitud cuya historia le había sido totalmente escamoteada en la escuela primaria, donde la historia de los negros americanos ocupaba un solo párrafo de todo el libro.44

El racismo legitimaba la esclavitud pero cumplía también otra función: la de aislar a los esclavos de cualquier cooperación con los trabajadores blancos y con los sirvientes pobres. Según relata el historiador estadounidense Howard Zinn, «mayor que el miedo a una rebelión negra en las nuevas colonias americanas sólo había otro miedo, el miedo a que los blancos descontentos se unieran a los esclavos negros para derrocar el orden existente».45 Ese peligro se intentó evitar convenciendo a los blancos po-

bres de su superioridad racial, lo que les permitía acceder a ciertos privilegios, entre ellos el trabajo cualificado. Esto

42 Robison, *Black Marxism...*, p. 199.

43 Para un análisis en detalle del modo en el que el trabajo esclavo se

impone en las colonias y sus relaciones con el trabajo libre asalariado, véase Yann Moulier Boutang, *De lésclavage au salariat. Économie*

historique du salariat bridé, Paris, PUF, 1998 [ed. cast: *Del esclavismo al salariad* o, en Madrid, Akal, 2006].

44 Malcolm X, *Una autobiografía, contada por Alex Haley*, Madrid, Capitán Swing, 2015, pp. 202 y ss.

45 H. Zinn, *A peopleś history of the United States*, Nueva York, Pirennial Classics, 2001, p. 37.

no ocurrió hasta el siglo XVII. Al parecer hasta ese momento había sido relativamente habitual que los pobres blancos y negros, especialmente si eran sirvientes, com-

partieran su condición. Nuestro autor aduce como prueba *a contrario* las leyes adoptadas en el estado norteamericano de Virginia: penalizar dichas relaciones implica un esfuerzo deliberado por prohibirlas. El que se las prohibiera da a entender que debían ser relativamente frecuentes, aun cuando los poderosos las considerasen perjudiciales y se esforzaran todo lo posible para mantener aparte el estatuto de los esclavos. Otra muestra de ello son los fuertes castigos a los que se exponían aquellos seres libres, ya fueran blancos o negros, que les ayudaban.46

Intelectuales africanos contemporáneos, como el ya citado Achille Mbembe, corroboran que «África nace a la modernidad en gran medida bajo el signo del acontecimiento de la trata»;47 la violencia de este acontecimiento unido a la violencia del colonialismo pesa sobre el presente de la región poniendo entre paréntesis la posibilidad de autogobierno de las poblaciones africanas y empapando formas de política que provienen de aquel pasado.

La violencia del poder colonial

Ya hemos dicho que el ejercicio del poder colonial se sustenta sobre la violencia. Parte de una violencia original,

marcada por la llegada de los colonizadores, pero se des-
pliega y se reproduce en un sinfín de actos cotidianos de
corte institucional y particular que inscriben en su tota-
©
lidad la vida de los colonizados. En su análisis, Achille
opia
e la c
46 Siguiendo los análisis de DuBois, el estudioso y activista estadou-
nidense Theodore W. Allen ha desarrollado una notable investiga-
se permit
ción sobre lo que denomina «la invención de la raza blanca», en la
que muestra como la idea de la supremacía blanca ha sido un arma
letal para el movimiento obrero americano, véase *The Invention of the White Race: Racial Oppression and Social Control*, Londres, Verso, 1994, 2 vol.
47 A. Mbembe, *De la postcolonie*, p. 32.

Mbembe distingue tres modos específicos de dicha vio-
lencia: la violencia fundadora que marcaba el origen de
la colonia en tanto que tal y que estaba ligada al derecho

de conquista y apropiación, así como a la construcción de nuevas instituciones por parte de los recién llegados. Esta violencia tenía un carácter primario, en el sentido de que se ejercía en territorios específicos a los que los colonizadores accedían en virtud de convenios o por conquista directa. Ya he señalado anteriormente que las grandes compañías occidentales tenían derecho de apropiación y capacidad para declarar guerras a los nativos, así como para entablar negociaciones con ellos.

«Una colonia —nos dice este autor— es un establecimiento creado por los habitantes de un país, en sus confines extremos o fuera de los confines del país». Pero desde el punto de vista del colonizado «una colonia es un territorio del que alguien se apodera para reinar sobre sus habitantes y para enriquecerse, de modo que las funciones de soberanía y las funciones de exacción forman parte de un mismo dispositivo único».48 En consecuencia, el colonizador se representa su acción como el acceso a un territorio desierto, que no pertenece a nadie y del que se apropia en virtud del principio del primer llegado; ignora así a las poblaciones establecidas en el territorio a las que,

de un modo u otro, tendrá que someter. El «derecho a la primera apropiación», que filósofos y teóricos políticos defienden como legítima[49] descansa sobre la idea errónea de que dichos territorios y recursos «no pertenecen a nadie», sin detenerse en el modo en el que están siendo utilizados por las poblaciones que viven en ellos. Como consecuencia esta apropiación irá acompañada siempre y

necesariamente de dominación y sumisión sobre aquellos que los usaban antes de la llegada del colonizador.[50]

48 Ibídem , p. 231

49 Véase Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989 [1797], cap. 2, parágrafos 10 y ss.

50 La novela de Chinua Achebe, *Todo se desmorona*, es un relato impresionante de este proceso desde la perspectiva de un escritor africano, Barcelona, Mondadori, 2010.

A esta se añade una violencia legitimadora que construye la misión civilizadora del colonialismo. Esta violencia emplea la ficción de la «raza» como uno de sus significantes preferidos. De esta depende todo un tejido de sentido que asegura la superioridad del colonizador y la inferioridad del colonizado. Es ahí donde se despliega el discurso racista con su variedad de formulaciones.

La tercera es una violencia repetida, que tiene por misión asegurar que este nuevo orden perdura, se reproduce y mantiene ligándose con las rutinas sociales. Esta violencia se articula en una serie casi infinita de pequeños gestos que organizan la vida cotidiana en el sentido de mantener la diferencia entre colonizados y colonizadores y de integrar a los primeros en las coordenadas del régimen colonial. Pero los integra en posición subordinada: cualquier infracción de las normas establecidas por el poder de dominación es considerada por este como una muestra más del carácter irreductible de los nativos, lo que obliga a ejercer sobre ellos un plus de violencia mayor. Es así como la trama de la violencia colonial se retroalimenta de forma continua y genera una miríada de «pequeños miedos»

que acompañan el vivir de los subalternos. «En la colonia, en cualquier momento, cualquier cosa podía transformarse en una figura de la violencia o de la muerte, de modo que la *lucha por seguir vivo* no dudaba, por consiguiente, en adquirir el carácter de una *lucha a muerte* si hacía falta».[51]

Por último hay que recordar la «violencia del lenguaje» manifiesta en un trato lingüístico de menosprecio hacia el colonizado que pone en pie una narrativa hecha de retazos, de impresiones y de recortes de una realidad que se ignora. A ella responde en muchos casos el colo-

nizado con un discurso de simulacro que se burla de las

formas dominantes, las caricaturiza, las somete a una in-

versión irónica que pone de relieve su carácter arbitrario y forzado. Pero esta situación resulta ambigua: por una

parte la relación entre colonizador y colonizado, al decir de Mbembe, es una relación de «profunda intimidad», de contigüidad y casi de roce; por otra, la ausencia de

51 A. Mbembe, *De la postcolonie...*, p. XIII, Prefacio a la segunda edición.

comunicación verbal a nivel de igualdad implica que la comunicación será siempre distorsionada y quedará atravesada por la ignorancia y el temor respectivos.

Pegando retazos de lo real unos con otros, el discurso colonial acaba produciendo una totalidad cerrada y solitaria que se eleva inmediatamente al rango de generalidad. Así encierra la realidad en el perímetro de una locura preordenada. ¿Cómo podría ser de otra manera si lo real sólo es percibido a través del espejo de una perversidad que sólo es, en realidad, la del sujeto que enuncia el discurso? El lenguaje colonial avanza, pues, sordo a sus mudas vibraciones y repitiéndose sin cesar. Bajo su mando, el otro nunca es sí mismo. Siempre sigue siendo el eco de nuestra irreductibilidad. […] reanudando rumores y ecos que amplifica sin cesar, pretende clarificar aquellas cosas que le azuzan y le obsesionan, pero de las que, a decir verdad, lo ignora completamente todo.52

El poder colonial tampoco distingue claramente entre

«público» y «privado», es decir, entre el poder ejercido por la autoridad pública —las instituciones coloniales— y el poder privado de los colonos. Esa ambigüedad hace que, aunque puedan producirse interferencias entre ellos, los poderes coloniales se consoliden por encima y contra los colonizados, que pueden guardar sus propias instituciones comunitarias pero subordinadas a las autoridades coloniales. A su vez estas instituciones sufren profundas transformaciones en el marco de la colonización. Por eso, las sociedades que surgen con los procesos de descolonización son profundamente híbridas y generan élites autóctonas que se ligan de diversas formas a las redes

internacionales. El ejemplo anteriormente citado de las

instituciones indígenas preservadas por el régimen espa-

ñol sería una muestra de esta superposición de instituciones que acaba transformando poderosamente las propias

instituciones originarias.

52 Achille Mbembe, *De la postcolonie...*, p. 225. Tanto Chakrabarty como Mbembe señalan la profunda ignorancia que muestran los propios relatos de la colonia tan abundantes en los siglos XIX y XX y sobre el que se construyen las narrativas que hemos visto en el capítulo 2.

Las luchas de resistencia de los africanos

A pesar del estereotipo que los presenta como dóciles y sumisos, los africanos negros siempre se han rebelado contra la dominación, ya sea contra la esclavitud, ya contra diversas formas de opresión y discriminación, tanto en EEUU como en otros territorios coloniales, incluida África. «El único sitio donde los negros no han protagonizado revuelta alguna es en las páginas de los historiadores capitalistas», afirma uno de los escritores marxistas negros más interesantes, Cecil Lyonel Robert James.53 James nació en Trinidad en 1901, entonces colonia británica. Recién cumplidos los 30 emigró a Londres, donde participó en un grupo contra la ocupación italiana de Etiopía por Mussolini del que también formaban parte Jomo Kenyatta, futuro presidente de Kenia y Kwame Nkrumah, líder

de la independencia de Ghana. Posteriormente entró en contacto con el grupo trotskista del Independent Labour Party, que abandonará para formar con otros la Liga Socialista Revolucionaria. Participó en París como delegado británico en la formación de la IV Internacional, en 1938, en la que siguió militando durante varios años.

A finales de ese año viajó a EEUU donde durante varios años se convirtió en un intelectual destacado del Partido Socialista de los Trabajadores (*Socialist Worker's Party)*. Allí empezó a trabajar con las comunidades negras y a interesarse vivamente por la cuestión racial. Muchos de sus textos de la época tratan esta cuestión que matizó fuertemente sus posiciones políticas. La discusión con Trotsky en 1939 y su ruptura con él fue resultado de dos desavenencias: una sobre la cuestión de los negros y la otra sobre

su valoración de la Revolución bolchevique y la situación

de la URSS. Esta última le llevó a estudiar conjuntamente

con Raya Dunayevskaya el sistema de la Unión Soviética,

siendo los primeros en bautizar el sistema soviético como

se permit

«capitalismo de Estado» y no sólo como una «revolución

traicionada y un sistema burocrático» como defendía

53 C. L. R. James, *A History of Pan-African Revolt*, Washington, Drum

and Spear Press, 1969, p. 2.

Trotsky.54 Rompieron entonces con el trotskismo y crearon

la llamada «tendencia Johnson-Forest» —según los nom-

bres clandestinos de ambos— que operaba en el marco del

Partido de los Trabajadores (*Worker's Party*), constituido

tras una escisión del Partido Socialista de los Trabajado-

res en la que había participado años antes. Tras una serie

de reunificaciones y nuevas divisiones, se separaron

definitivamente en 1951. La colaboración con Raya Du-

nayevskaya, así como su militancia y sus estudios filo-

sóficos, llevaron a James a poner en cuestión la tesis del

«partido de vanguardia». A finales de los cincuenta entró

también en relación con los situacionistas.

Expulsado de EEUU en 1952 alternó su residencia en

Inglaterra con una estancia de varios años en Trinidad donde fue secretario del Partido Laborista Federal (*Federal Labour Party*) que tras la independencia ocupó el gobierno. Ahí colaboró activamente con el anteriormente mencionado Eric Williams y participó en el movimiento panafricanista. Murió en Londres en 1989; su obra se puede considerar como uno de los antecedentes más interesantes de la teoría postcolonial[55].

Entre los trabajos dedicados a las revueltas negras se cuenta su análisis de la Revolución haitiana, a la que dedicó el precioso libro *Los jacobinos negros*, además de otros capítulos de la resistencia negra, entre los que destacan las páginas dedicadas a las diversas rebeliones en EEUU, así como su texto de 1938, *The Revolutionary Answer to the Negro Problem in the USA.* [56] Su relato nos informa de que dichas rebeliones se sucedieron de forma continua entre 1600, casi al inicio del comercio de esclavos hacia América, y 1860, resaltando especialmente la revuelta de 1712

54 Ya Lenin había caracterizado al sistema soviético como «capitalismo de Estado», término al que daba sin embargo un sentido positivo, se permit

véase Bettelheim, *Las luchas de clase en la URSS*, Madrid, Siglo XXI, 1976, 2 vol.

55 Véase las páginas dedicadas a James en Robinson, *Black Marxists...*, pp. 240-286 y en E. Said, *Cultura e imperialismo...*, pp. 375 y ss.

56 Incluido en C. L. R. James, *The Future in the Present, Selected Writtings*, Westport, Lawrence Hill, 1977, pp. 119-126.

en Nueva York y la de Stono, en Carolina del Sur, en 1739. Robinson señala una secuencia casi continua de rebeliones: 1713, 1720 y durante las décadas de 1730 y 1740 en las colonias de Nueva York, Carolina del Sur y del Norte, Georgia, Maryland y Virginia. En su trabajo sobre la esclavitud en las colonias españolas, Piqueras nos informa además de que la primera rebelión de esclavos africanos tuvo lugar en fecha tan temprana como 1521, en el ingenio cubano de azúcar Nueva Isabela, propiedad del virrey, hijo de Cristóbal Colón. Le siguieron infinidad de rebeliones y

sublevaciones, durante los tres siglos siguientes, a veces en conjunción con las revueltas de los indígenas. En todas ellas las mujeres desempeñaron un papel preeminente.57

La resistencia de los africanos empezaba ya en el momento de embarcarlos, cuando muchos saltaban al agua, durante el viaje y posteriormente en las plantaciones, donde intentaban aprovechar la oportunidad para huir. Las numerosas leyes y órdenes contra esclavos fugitivos dan fe de ello. Desde finales del siglo XVI y durante todo el siglo XVII, hay constancia de fugas colectivas de esclavos que lograban establecer sus propios poblados, llamados *palenques* o *quilombos*, en los que se regían por las costumbres africanas y seguían sus usos y tradiciones, incluidos los ritos que tanto atemorizaban a las autoridades coloniales, con sus encantamientos, premoniciones, cánticos y tambores. Uno de los asentamientos más famosos fue el conocido como Palmares, en la provincia de Pernambuco (Brasil). En Florida (América del Norte), en esa época bajo dominio español, desde principios de 1780, el rey Felipe V permitió la creación de zonas habitadas por esclavos fugitivos. A estos asentamientos se unieron otros que en

ocasiones alcanzaban varios miles de habitantes y even-
tualmente contaban con ayuda por parte de los indios.[58]

Aun así, en los primeros decenios, las revueltas so-
lían acabar mal: los esclavos eran vencidos para ser lue-

go ahorcados o llevados de vuelta a las plantaciones.
Pero después de 1795, el éxito en Haití animó nuevas

57 A. Piqueras, *La esclavitud en las Españas...*, pp. 173 y ss.

58 C. Robinson, *op. cit.*, p. 142 y ss.

sublevaciones. «Haití atronaba los oídos de los dueños de
esclavos en el Nuevo Mundo a comienzos del siglo XIX.
Susurraban este nombre, conspirando en vano para negar
en sus posesiones su leyenda e incluso su existencia. Pero
fueron sus ideólogos, sus intelectuales y académicos quie-
nes les sucedieron en la larga supresión de los hechos».[59]

El ejemplo de Haití alentó las esperanzas que dieron

vida a continuas sublevaciones: en 1800, 1811 y 1816, 1822 y 1831 en EEUU. En 1807, 1809, 1813, 1816, 1826, 1827, 1830 y 1835 —la gran revuelta de los Hausa— en Brasil. Revueltas también en Jamaica, en Trinidad y en las Guayanas. La llamada Conspiración de la escalera en Cuba en 1843.

En todas ellas la lucha incluía la formación de organizaciones secretas que ayudaban a los esclavos a escapar.

En EEUU los transportaban al Norte, donde la esclavitud había sido prohibida mucho antes; un ejemplo de estas organizaciones fue el llamado «ferrocarril clandestino». En las otras colonias, los africanos solían formar organizaciones y redes secretas que los mantenían en comunicación y servían de puntos de apoyo para las revueltas. En ellas conservaron elementos de las tradiciones africanas de las que procedían y que mantuvieron vivas durante decenios; las volveremos a encontrar en los movimientos por los derechos civiles de los años sesenta en EEUU y en la cultura afroamericana contemporánea, formando la base de lo que algunos autores denominan el «radicalismo negro», distinto en cuanto a sus fuentes del radicalismo blanco que está más ligado a la tradición de las luchas contra el

feudalismo y al movimiento obrero.

Durante la Guerra de la Independencia de las colonias

©

inglesas (1775-1783) tanto el ejército nacional como los

británicos enrolaron contingentes de negros esclavos a los

opia

e la c

que se les prometía la libertad después de la contienda.

Aunque no siempre cumplieron sus promesas. El estudio-

se permit

so Jack D. Foner señala:

59 Ibídem , p. 148.

La revolución americana comportó algunas ventajas es-

pecíficas para los negros. Algunos esclavos, en efecto, ob-

tuvieron la libertad prometida como compensación por

el servicio militar. Pero no todos los esclavos que habían

luchado por la causa patriótica fueron liberados. En 1782

Virginia vendió casi todos los esclavos que el Estado po-

seía en su armada. Y en más de una ocasión los negros te-

nían que resistirse a los intentos de sus antiguos dueños para esclavizarlos de nuevo, una vez que había expirado el tiempo de alistamiento […] Paradójicamente parece que fueron más los negros que obtuvieron su libertad luchando con los británicos que con los patriotas.60

En la Guerra Civil, la cuestión de la esclavitud fue justamente el elemento clave que impidió un compromiso entre la «plantatocracia» y la burguesía del Norte. Los poderosos del Sur exigían que los esclavos huidos fueran detenidos en el Norte y devueltos a las plantaciones, lo que chocaba con la legislación de aquellos estados que no reconocían la esclavitud. Estas tensiones se agudizaron hasta el punto en el que en la declaración de 1863, el Congreso estableció que todos los esclavos en territorio rebelde quedasen libres. A continuación, y a pesar de la oposición de los republicanos, se aceptó que se enrolaran en el ejército, mientras que en el Sur, la rebelión de los esclavos liberados contribuyó decisivamente a la victoria de las fuerzas del Norte. Tras la guerra se ofreció a los estados sureños vencidos que optaran entre ser gobernados por un gobernador militar o introdujeran el voto uni-

versal masculino. Algunos estados, como Virginia, Texas
y Georgia prefirieron la primera opción, mientras que en
otros la población negra masculina consiguió el derecho

de voto y conquistó posiciones en los gobiernos introdu-
ciendo ciertos cambios.

En los primeros decenios del siglo XX grandes masas
de población negra abandonaron el Sur para trasladarse

al Norte donde ocuparon puestos de trabajo en las minas,

60 Jack D. Foner, *Blacks and the Military in American History,* Nueva York, Praeger, 1974, pp, 17-18, cit. por Robinson, *op. cit*, p. 162 (nota 157, cap. 6).

en la metalurgia, en los mataderos y en las fábricas de
automóviles, así como en los puertos. Ford por ejemplo
los contrató en las plantas automovilísticas. Se creó así un
«proletariado negro» que sin embargo no fue reconocido

en pie de igualdad por los obreros blancos. Es en este punto donde el «racismo» del movimiento obrero estadounidense se manifestó de la forma más acusada, hasta el punto de que si bien cooperaban con los trabajadores negros en las plantas, no les permitían afiliarse a sus sindicatos.
En consecuencia, en más de una ocasión, los trabajadores negros fundaron sus propios sindicatos.
En el famoso libro de Frederick Douglass *Vida de un esclavo americano, escrita por él mismo*, un libro que tuvo un tremendo éxito entre las filas de los abolicionistas, el autor cuenta precisamente la amarga experiencia que supuso para él ser rechazado por los trabajadores blancos de su propio oficio. Lo cuenta como sigue:
Pude comprobar el grado de tolerancia de aquella sociedad [la sociedad del Norte a la que había escapado] cuando pedí trabajo en el sindicato de mi oficio, donde se me rechazó sin contemplaciones. Ocurrió que el señor Rodney French, un empresario adinerado, conocido por su anti-esclavismo, estaba preparando un barco ballenero que precisaba mucho trabajo de calafateo y revestimiento. Yo tenía cierta experiencia en ambos oficios y le pedí

trabajo al señor French. Él, que era un hombre generoso, me contrató, así que me dirigí al barco inmediatamente. Seguía órdenes suyas, pero cuando llegué a cubierta, donde había otros calafateadores trabajando, se me dijo que todos los blancos dejarían el barco tal como estaba, si yo hacía el más mínimo intento por desempeñar mi trabajo.61

Tras esta experiencia el autor decidió abandonar su búsqueda de un trabajo cualificado y resignarse a ocupar

empleos para obreros sin cualificación, cuya paga era más baja. El ejemplo permite mostrar cómo el racismo

61 Frederick Douglass, *Vida de un esclavo americano, escrita por él mismo*, Madrid, Capitán Swing libros, 2010, p. 258 [primera edición en inglés, 1845].

cotidiano de los propios obreros obligó a la población negra, aun cuando fuera formalmente libre, a ocupar los

empleos peores y peor remunerados, lo que redundó en una continua pobreza.

James, que conocía bien estas situaciones por haber militado con grupos de trabajadores negros, pone en cuestión la asunción general sobre la universalidad de la clase obrera. Critica que, a partir de la idea de que el proletariado debe dirigir la lucha contra el capital de todos los oprimidos, muchos socialistas hayan interpretado que «las luchas independientes del pueblo negro no tienen mucha más valía que la de ser meramente episódicas y que, *de facto*, pueden constituir un gran peligro, no solo para los propios negros, sino para todo el movimiento obrero organizado. Los negros deben seguir en manos de los trabajadores organizados, mayormente blancos, o de los partidos marxistas»,62 lo que, visto el racismo de sus posiciones, suponía impedir la propia lucha de los trabajadores negros.

Por el contrario, James insiste en que dichos movimientos tienen un valor en sí mismos y pueden ejercer una gran influencia en el movimiento obrero en su conjunto. En su opinión, ellos son la vanguardia auténtica de

las luchas, puesto que, como se afirma en otro texto de la época, «los sindicatos de los trabajadores negros ocupan la posición más estratégica en EEUU, la intersección donde se conectan y se mezclan los derechos civiles y los movimientos sindicales».63

El problema no se sitúa pues en los propios obreros negros, para quienes no hay un conflicto entre raza y cla-

se, entre ser negro y ser trabajador asalariado-pobre, ni en su cooperación con los blancos en el seno de las fábricas,

62 C. L. R. James, *The Revolutionary Answer to the Negro Problem in the*

USA. .. , p. 119.

63 Richard Fraser y Tom Boot, *Revolutionary Integration. A Marxist Analysis of African American Liberation,* Seattle, Red Letters, 2004. Se trata de un texto escrito en 1963 por un grupo escindido del Socialist Workers Party (SWP) que funda el Freedom Socialist Party (FSP) de tendencia trotskista.

sino más bien a nivel estructural, en el racismo dominante que se acentúa cuando la existencia de organizaciones negras con sus agendas específicas entra en colisión con la agenda y las exigencias del movimiento obrero blanco. Ahí tenemos una muestra de cómo las diversas luchas no siempre convergen y de cómo esa concepción racializada y generizada de los otros interviene para deslegitimar sus luchas y colocarlas en un lugar subordinado. Cuando lo cierto era que los trabajadores negros estaban por lo general tanto o más organizados que los blancos; en todo caso el conflicto surgía en las relaciones con esas organizaciones independientes y con sus líderes.

Sus prioridades eran distintas. Mientras que los trabajadores blancos centraban sus luchas en un «obrerismo sindical», incluso en el caso de que estuvieran cercanos a partidos marxistas, los trabajadores negros, dada su situación de discriminación racial, encuadraban las suyas en un programa más amplio, que incluía la lucha contra la discriminación y por iguales derechos, así como la atención prestada al movimiento panafricanista y a las luchas de

los pueblos africanos contra la colonización, perspectiva bastante alejada de las preocupaciones sindicales. El horizonte de lucha de los negros era más amplio, justamente porque abarcaba las dimensiones sociales, educativas y culturales de la discriminación racial y no sólo la explotación en los centros de trabajo. Introducía una dimensión de complejidad que podía haber enriquecido las luchas si no hubiera chocado con el prejuicio blanco y obrerista de los propios trabajadores blancos y la ignorancia en los partidos de izquierda de la problemática africana, como pone de relieve la falta de respuesta frente a la agresión

contra Etiopía, elemento importante de solidaridad panafricanista.[64] Al tiempo hay que reconocer que esta coo-

peración no siempre era fácil, pues también en las orga-

nizaciones negras había corrientes extraordinariamente

64 Por ejemplo, James se queja de que la gran importancia concedida al tema de la guerra en España y a la Revolución china en los

años treinta contrasta con el absoluto silencio sobre la expedición de Mussolini contra Etiopia, *Notas preliminares sobre la cuestión negra* (1939). Disponible en marxists.org.

anticomunistas, reaccionarias u oportunistas, como por ejemplo la corriente encabezada por Marcus Garvey, a quien nos referiremos más adelante.

Al situar el texto de James en su contexto —la discusión con Trotsky en 1939 sobre las perspectivas de una revolución mundial— vemos cómo crece la atención a la dimensión nueva aportada por los movimientos de descolonización y por las luchas de los trabajadores negros. James ve en estos una posibilidad de relanzar una movilización anticapitalista global.

La cuestión de los negros estadounidenses en la Internacional Comunista

En el marco del movimiento comunista encontramos una primera referencia a este tema en el discurso que pronunció John Reed, comunista estadounidense, en el Segundo Congreso de la Internacional Comunista de 1920, al parecer por

indicación de Lenin. Reed presenta la terrible situación de la población negra en los EEUU de la época. Cuenta cómo a pesar de serles reconocidos los derechos civiles en muchos estados, especialmente en el Norte, son discriminados, se les contrata como trabajadores sin oficio, incluso aunque lo tengan, no se les admite en los sindicatos ni se dedica ningún esfuerzo por parte del partido socialista ni por el partido comunista para potenciar su incorporación.65 En el Sur no se les reconocen los derechos civiles; aunque tienen derecho a voto no lo ejercen por temor a las represalias y se ha generalizado la práctica de los linchamientos, como

©

se observa en la denuncia de la feminista negra Ida Wells.

opia

Dos momentos importantes para el cambio en sus con-

e la c

diciones de vida fueron la gran migración hacia el Norte de los primeros años del siglo XX y la incorporación de

se permit

grandes contingentes al ejército durante la Primera Guerra

65 Al inicio de la década de los veinte se crea en EEUU un partido

comunista (PCUSA) con varias facciones enfrentadas entre sí. Su unificación será forzada por la Internacional Comunista en 1921.

Mundial. Ante la inminente participación de EEUU en la guerra, los intelectuales y dirigentes de las comunidades afroamericanas plantearon el problema de las condiciones en que sus soldados iban a participar en la misma. No parecía lógico que se exigiera semejante participación a una población sometida a la segregación racial y que carecía de derechos civiles. Sin embargo el gobierno los necesitaba, razón por la cual estos dirigentes optaron por recomendar la participación en la contienda bajo el mando de oficiales afroamericanos y exigiendo las mismas condiciones que los soldados blancos.

No lo consiguieron, pero los supervivientes retornaron de la guerra en Europa con un nuevo convencimiento de su valía al haberse distinguido en los campos de batalla y ser honrados con condecoraciones. Volvieron con un sentimiento de dignidad que les hacía poner en cuestión la existencia de la segregación y protestar contra las me-

didas que pretendían excluirlos. Años antes habían empezado a surgir organizaciones dedicadas al avance cultural y la mejora intelectual de la población negra, como el Instituto Tuskegee, de Alabama, dirigida por Booker T. Washington. En el mismo marco Garvey creó en 1914 la «Asociación Universal para la Mejora del Hombre Negro» (UNIA según las siglas en inglés). Esta asociación desarrolló con mayor intensidad los elementos de una futura organización nacional, apoyando la formación de unas fuerzas de seguridad negras, y creando una red de pequeñas empresas y de trabajadores que garantizaran la cobertura de las necesidades de la comunidad. James lo consideraba un auténtico reaccionario. Según C. J. Robinson en su texto clásico sobre el marxismo negro, «la amplitud de su

organización hacía de la UNIA, con mucho, la organización nacionalista más amplia de los negros en América.

En esos términos, el significado de esa organización no

ha tenido rival en la historia americana […] En los cinco

se permit

años de su desarrollo puntero, entre 1918 y 1923 se convirtió en el movimiento más formidable de la historia de los afroamericanos».66

66 C. J. Robinson, *Black Marxism, op. cit*, pp. 214-215.

Su figura más importante era Marcus Garvey, un personaje un tanto inquietante.67 Sin embargo Robinson insiste en considerar al movimiento no tanto desde la personalidad de su fundador como de la composición social de sus miembros y de sus posiciones. Destaca así que la exigencia de derechos civiles, que estos colocaban en primer lugar, estaba ligada a la idea de construir una sociedad separada para los negros en América, no en potenciar su mezcla con los blancos. Desde este punto de vista, el *slogan* «la raza lo primero», implicaba la necesidad para la población negra de construir formas organizativas e institucionales propias que alimentarán la idea del nacionalismo negro.

Otro elemento que atizó el odio racial y al que Reed también hace referencia en su alocución fue que, al vol-

ver de la guerra, muchos trabajadores blancos se encontraron que sus puestos de trabajo habían sido ocupados por negros. Eso produjo enfrentamientos en Washington, Chicago y Omaha, entre otras ciudades. Los negros bien organizados y armados, se enfrentaron a los blancos y les causaron considerables bajas. Los incidentes desarrollaron una fuerte conciencia racial entre las poblaciones

67 Marcus Garvey, al que está dedicado un parque en el barrio de Harlem en Nueva York, fundó en 1914 la Asociación junto a su compañera Amy Ashwood. En 1920 era el movimiento de masas más poderoso de EEUU. Su programa era la «vuelta a África» para lo que creó una naviera que hacía varios viajes al año y negoció con el KuKluxKan la repatriación a Liberia de los negros americanos. Creó también un periódico, llamado *The Negro World* [El mundo negro], con ediciones en francés, inglés y español que tuvo una amplia difusión. James, igual que DuBois, era muy crítico con este personaje, véase James, *A History of Pan-american Revolt,* Washington, Drum and

©

Spear Press, 1969, p. 79; «Marcus Garvey», 1940, marxists.org. En

opia

este artículo James le califica de profundamente reaccionario, pero

destaca sus dotes oratorias: «Personalmente Garvey era uno de los

e la c

mayores oradores de su tiempo. Con una educación deficiente pero con el ritmo de un Shakespeare y con la Biblia en su cabeza, era un

se permit

maestro de la retórica y de la invectiva, capaz de hacer llamamientos de gran emoción e intensidad dramática». Su proyecto se hundió con la misma rapidez con la que nació, cuando se puso de manifiesto el descontrol en los negocios de la compañía, así como los manejos de corrupción de su dueño. A comienzos de los años veinte la admira-ción de Garvey por Mussolini aumentó su tono filo-fascista.

negras que en muchos lugares organizaron grupos ar-mados de autodefensa contra la ley que autorizaba los linchamientos, los cuales se habían recrudecido con una intensidad parecida a la de decenios pasados.

En la organización de los grupos armados figuraba otra asociación, la Hermandad de Sangre Africana (*Afri-kan Blood Brotherhood*), formada en parte por exmilitares e integrada por población afroamericana y migrantes pro-

cedentes de las islas caribeñas. Entre sus líderes destacaba Cyril Briggs, enérgico opositor de Garvey. Algunos de sus miembros se integraron posteriormente en el Partido Comunista de EEUU (PCUSA), pasando a considerarse la vanguardia armada del proletariado americano, en una lectura específica de la doctrina leninista.

El discurso de Reed parece recoger con gran fidelidad esa situación, dibujando un cuadro de la «cuestión racial» que estudiosos contemporáneos tales como Robinson, Oliver Cox, Gilroy y otros, nos ayudan a completar. El primer punto a destacar es la transformación de la «cuestión racial» en una «cuestión nacional», algo que sigue vigente en los medios más radicalizados.

Lo más peculiar de esa historia, según nos la cuenta C. Robinson, en un relato que corroboran los textos de James, es que dicha concepción procede de las tesis de la Internacional Comunista sobre el problema negro adoptadas en el Sexto Congreso del Comintern de 1928. Entre el informe de John Reed en 1920 y la adopción de las Tesis, este problema se había discutido en diversas ocasiones en la Internacional, entre otras en el Cuarto Congreso, cele-

brado en 1922. A este Congreso asistieron algunos de los

jóvenes intelectuales americanos que luego iban a protagonizar el renacer de la cultura afroamericana en EEUU,

entre otros el editor Max Eastman y el poeta y novelista Claude McKay. Algunos de los más célebres poemas de

este último, como el titulado *Petrograd: May Day 1923* son resultado de dicha visita.[68]

68 Véase más datos sobre este personaje en el apasionante libro de David Levering Lewis, *Cuando Harlem estaba de moda*, Madrid, Biblioteca afro-americana, 2014, pp. 110 y ss.

Las Tesis adoptadas en el Sexto Congreso sostienen que la población negra constituye «una nación dentro de otra» lo que coincide con las tesis sobre la autodeterminación de los pueblos que defendía en la época la Internacional. Aquí no hay que descartar un cierto movimiento oportu-

nista que pretendía ampararse en el auge del movimiento nacionalista representado por Marcus Garvey otorgándole un nuevo contenido y nuevas figuras de dirección. «La autodeterminación de los negros fue presentada al partido comunista americano como un *fait accompli* (hecho). Y durante años el verdadero origen de esta línea fue un misterio tanto para los miembros del movimiento comunista americano como para los historiadores».69

James, pero no Trotsky, era totalmente contrario a esta idea. En su opinión los afroamericanos, nacidos en EEUU y que vivían allí desde generaciones, no se distinguían de los otros trabajadores, sino por la mayor opresión derivada del racismo. De modo que la creación de una nación aparte con un territorio propio no le parecía una opción realista:

Sobre la cuestión de la autodeterminación Trotsky consideraba que las diferencias entre las Indias occidentales, Catalunya, Polonia, etc. y la situación de los negros en EEUU no eran decisivas. En otras palabras, la cuestión de los negros era una parte de la cuestión nacional. Se oponía firmemente a todos aquellos que en la Cuarta Internacional rechazaban de plano el principio de autodetermina-

ción de los negros en EEUU. En una discusión en 1939 dejó claro que no proponía que el partido defendiera el eslogan de la autodeterminación para los negros en EEUU, pero insistió en que el partido debía declarar que su obligación era luchar con los negros por ella, si es que en algún mo-

mento estos la pedían. Trotsky insistía en que si los negros

decidían pelear por la autodeterminación bajo la presión

de acontecimientos históricos imprevistos (por ejemplo en un momento de fascismo en EEUU), esta lucha sería

progresiva bajo todos los puntos de vista, por la sencilla razón de que no podría conseguir su objetivo sino con una guerra contra el capitalismo americano.70

69 C. J. Robinson, *Black Marxism...*, pp. 223-4.

70 C. L. R. James, *El desarrollo histórico de los negros en la sociedad americana*, 1943, disponible en marxists.org.

Como ya se ha dicho James era completamente contrario a esta línea y abogaba por la creación de un potente movimiento revolucionario entre los negros, que años más tarde verá representado por el *Black Power*. Trostky, mientras, calificaba esa posición como al menos « *un poco* oportunista».71

La introducción crítica de la perspectiva de género

Si la «raza» es la categoría central que estructura la matriz colonial de poder, el género no es menos importante. Ya he señalado que para Aníbal Quijano la diferencia de género y el control de la sexualidad forma parte de estos dispositivos. Pero su análisis se concentra en el aspecto reproductivo de la sexualidad humana, especialmente en el control de la capacidad reproductiva de las mujeres en esa matriz de poder, tanto sobre las mujeres blancas como las de color, aunque en ambos casos en direcciones distintas. El control de la reproducción entre las mujeres de diversas razas era absolutamente distinto. Durante la esclavitud, a las mujeres negras se las obligaba a procrear, dado que los hijos eran una propiedad del dueño que incrementaba su riqueza, pero al tiempo se les impedía tener relaciones paterno / materno / filiales. El modelo de

esposa y madre reservado para la mujer blanca era diametralmente opuesto al reservado para la mujer negra. Aquella tenía que cuidar su capacidad reproductiva y restringirla al ámbito de la relación marital, por lo que se le exigía castidad, virginidad y el mantenimiento de una cierta infantilización a lo largo de toda su vida, sólo deja-

©

da de lado en las mujeres ya mayores y no fértiles. Mien-

opia

tras que a las mujeres esclavas se les permitía, e incluso se

e la c

las obligaba, a una fuerte promiscuidad al tiempo que se las ocupaba en trabajos tan duros y penosos como los de

se permit

los varones. Tampoco estaban excluidas de los castigos, en los que a veces se apreciaba un especial refinamiento.

71 «Sospecho que sobre la cuestión de los negros usted tal vez sea *un poco* oportunista, pero no estoy seguro», Discusión con Trotsky, 1939, disponible en marxists.org.

Esa separación hace que el significado de «ser mujer» para unas y otras haya sido muy distinto y que en la medida en que la memoria de las luchas pervive, el modo de construir la identidad en ambos grupos de mujeres sea distinta. A su vez el hombre colonizador era presentado en muchos textos de la época como un modelo «viril», sólo apropiado para personas muy varoniles. Las mujeres no eran bienvenidas en el mundo colonial. Se presumía que las circunstancias eran demasiado duras para las mujeres y que los varones olvidaban en las colonias la buena educación y los hábitos pretendidamente civilizados de la metrópoli. Achille Mbembe, por ejemplo, no duda en resaltar el carácter fuertemente erótico del poder colonial que sitúa al colono en un espacio que le libera de todas sus inhibiciones.72 Autoras postcoloniales señalan cómo el tratamiento cultural dado a las mujeres es un elemento clave del discurso colonial. En él la mujer blanca «se convierte en el signo corporeizado de la pureza europea colonial», al mismo tiempo que la mujer nativa incorpora los rasgos violentos, salvajes o primitivos de los/as nativos.73 La clase y el estatus se invisibilizan priorizando a las mujeres

de clase alta frente a las trabajadoras o sirvientas, que tampoco son bienvenidas. Se establece así una auténtica jerarquía entre las mujeres: en la cúspide están las mujeres blancas de clase media o media-alta cuya tarea es fundamentalmente la de reproducir el sector dominante física y espiritualmente; tras ellas las blancas trabajadoras sujetas al trabajo doméstico o trabajadoras de las diversas industrias artesanas; a continuación las no-blancas, cuyo trabajo específico es el de cuidadoras y por último las mujeres negras tratadas como madres de esclavos, criadas y

objetos sexuales.

Todo eso es sin duda importante, pero deja en la som-

bra, como señala María Lugones, aquellos otros aspectos ligados al sexo y la sexualidad que escapan a la reproduc-

ción. Se presupone, dice Lugones, que la sexualidad se limita a lo biológico y la reproducción, y se acepta como

72 A. Mbembe, *De la postcolonie...* , p. 220 y ss.

73 P. Nayar, *op. cit.*, p. 104.

natural el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder. Basándose en autores y autoras que han trabajado sobre otras culturas, en especial algunas culturas indígenas americanas, la autora indica que la imposición del modelo patriarcal europeizante sobre las poblaciones autóctonas necesitó entre otras cosas desplazar la primacía de lo femenino como principio creativo, destruir las instituciones de gobierno tribal y las filosofías en las que se basan —como por ejemplo entre los iroqueses y los cherokis—, transformar a los antiguos habitantes —al destruir sus modo de subsistencia— en personas dependientes de las instituciones blancas y reemplazar la estructura del clan por la de la familia nuclear.

Con eso el género, en un sentido más amplio, que incluye las prácticas protagonizadas por las mujeres y el sitio que estas ocupan en la supervivencia del clan, queda reducido a la escena familiar en cuyo núcleo se produce el control sobre el sexo y sus recursos. Esa reducción se naturali-

za y se presenta como un efecto biológico, pero ya sabemos que el naturalismo presente en gran parte de la tradición europea es resultado de esa práctica de naturalización. El género no es ni más ni menos ficticio que la raza.

En EEUU y en Europa el feminismo blanco, hegemónico en las últimas décadas, identificó la opresión de las mujeres con la de la mujer blanca, pero de nuevo desarrolló una concepción universalista. Veamos como lo aborda María Lugones:

Borrando toda historia, incluida la historia oral de la relación entre las mujeres blancas y las no blancas, el femi-

©

nismo hegemónico blanco equiparó mujer blanca y mujer. Pero es claro que las mujeres burguesas blancas, en

opia

todas las épocas de la historia, incluso la contemporánea,

e la c

siempre han sabido orientarse lúcidamente en una organización de la vida que las colocó en una posición muy

se permit

diferente a las mujeres trabajadoras o de color. La lucha

de las feministas blancas y de la «segunda liberación de la mujer», de los años setenta en adelante, pasó a ser una lucha contra las posiciones, los roles, los estereotipos, los rasgos, los deseos impuestos en la subordinación de las

mujeres burguesas blancas. No se ocuparon de la opresión de género de nadie más. Concibieron a «la mujer» como un ser corpóreo y evidentemente blanco pero sin conciencia explícita de la modificación racial. Es decir, no se entendieron a sí mismas en términos interseccionales, en la intersección de raza, género y otras potentes marcas de sujeción o de dominación. Como no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una «sororidad», un vínculo ya existente debido a la sujeción de género.74

Otras autoras lo presentan como sigue: «La apropiación de la historia por parte de los feminismos de las mujeres blancas ha despojado de su propia historia a los otros feminismos. Apropiándose de la memoria histórica se apro-

pian también de la definición de la opresión así como del diseño de las estrategias políticas transformadoras».75

Mientras que las feministas blancas se seguían pensando a partir del universal «mujer», las mujeres negras y de color ponían sobre el tapete el problema de la interseccionalidad de las dominaciones y el cruce de las líneas de clasificación de las poblaciones mundiales.

Las propuestas del feminismo afroamericano

El movimiento feminista negro surgió en la tensión entre las luchas contra la esclavitud y las luchas de las mujeres por su emancipación en el marco del sufragismo, pero las tensiones entre ambos movimientos amenazaban con

©

excluirlas de los dos. Se esforzaron pues, desde el princi-

opia

pio, por establecer alianzas con los varones negros fren-

e la c

te a la dominación blanca, expresada por ejemplo en el caso de las campañas contra el abuso de las condenas y

se permit

linchamientos por violación contra los hombres negros;

74 M. Lugones, *Tabula rasa*, p. 95.

75 Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009, p. 15.

y con las feministas blancas en la defensa de su propia condición de «mujer» y reivindicándose como tales frente al desprecio por las mujeres negras. Sin embargo, mientras que el feminismo blanco parte de la Ilustración e incorpora una concepción individualista de las mujeres, el feminismo negro aboga por resaltar las dimensiones colectivas y comunitarias. Y mientras que la segunda ola del feminismo blanco parte de Simone de Beavoir y su proceso de devenir-mujer, el negro lo hace de la exigencia de revertir una exclusión. Al partir de una no categoría —la subjetividad de las mujeres negras no cabe en la categoría «mujer»—, esta tiene que ser deconstruida / reconstruida.

Es muy interesante comparar las posiciones del feminismo europeo con las del feminismo afroamericano, especialmente porque aunque coinciden en algunos puntos, en otros aparecen fuertes divergencias. Las feministas

afroamericanas han argumentado que si las categorías se entienden como homogéneas, seleccionan al dominante dentro de cada grupo como la «norma», de tal modo que «mujer» selecciona a las mujeres burguesas blancas heterosexuales, «hombre» a los varones burgueses blancos heterosexuales, «negro» a los varones negros heterosexuales y así sucesivamente. Para contrarrestar esta lógica de separación que distorsiona la intersección de los fenómenos sociales, ellas defienden el modelo de la «interseccionalidad» o el «cruce». Según este modelo las líneas de discriminación y opresión que se dan en una situación de dominación son «líneas cruzadas» que, aunque pueden separarse analíticamente por raza, género, sexualidad, clase, nación... sin embargo están cruzadas de modo que configuran situaciones que definen los lugares y las expe-

riencias de los sujetos colocados en ellas. Pero las diferentes opresiones se viven conjuntamente y no por separado.

De modo análogo a Quijano, estas autoras hablan de

«matriz o pauta de dominación» que se basa en conceptos
se permit
interdependientes que engloban el pensamiento binario (blanco / de color), las diferencias de posición (superior / inferior), la objetivación y la jerarquía social.76 Todo

76 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 71.

contexto de dominación incorpora una combinación de opresiones cruzadas, de tal modo que, aunque existe una notable variabilidad de una matriz a otra, todas tienen los rasgos comunes antes mencionados.

Dado que, como señalan estas autoras, las pautas de dominación son combinaciones complejas de diversas opresiones, las resistencias tienen que ser cuando menos igual de complejas y combinadas y no puede reducirse de modo simple una opresión a otra.

Este punto es importante porque la historia de las resistencias en los movimientos sociales ha tendido a reducir esa multiplicidad a líneas de fuerza que aglutinan a la po-

blación oprimida, en especial, en los movimientos sociales europeos como el movimiento obrero, a la línea de clase. Ya el feminismo puso en cuestión esa pretendida superioridad de la línea de clase sobre la de género, pero el feminismo negro, el denominado feminismo postcolonial así como las críticas que proceden de movimientos en torno a la sexualidad y otros, han contribuido a complicar más la cuestión, haciendo que en cierto modo esta oscile entre un debate interminable sobre cómo se conjugan diversas opresiones —por ejemplo género y clase— y un relativismo, de cuño postmoderno, que las iguala a todas ellas.

Frente a estas dos posiciones, la teoría de la interseccionalidad de las feministas afroamericanas señala que las opresiones no son todas de la misma relevancia, sino que trazan una línea gruesa que es la línea de raza. Esta línea distingue entre los/as oprimidas, que en cierta forma pueden ocupar lugares de hegemonía, frente a aquellos/as otros/as que siempre ocupan los lugares inferiores de la

©

banda. Justo en ese lugar están las mujeres negras, oprimidas en cuanto a la raza, el género, la clase y la sexualidad.

opia

Aunque también en ese caso la opresión imperial que ejerce

e la c

EEUU hace que, desde un punto de vista geopolítico, ellas

se permit

estén menos oprimidas que otras mujeres negras y pobres

en otras zonas del globo. Ese ejemplo mostraría cómo, en

función de las dinámicas globales, las líneas de opresión

son también móviles y, en cierta forma, relativas unas a

otras, aunque la línea de raza ocupe un lugar particular.

Desde el punto de vista de la práctica política de resis-

tencia, esta cuestión tiene una consecuencia específica que

consiste en pensar una política que definen como trans-

versal. Por tal entienden un enfoque que enfatice la posi-

ción específica del «actor político», es decir que tenga en

cuenta aquel cruce que define su espacio de experiencia

de vida. Según sus palabras, se trata de una política que

tenga en cuenta el enraizamiento y el desplazamiento: el

«enraizamiento» porque la acción política del sujeto tiene

que partir de su propia experiencia de la opresión, pero a la vez debe ser capaz de «desplazar» esa mirada para empatizar o comprender las otras opresiones, alguna de las cuales es posible que no las sufra. Dado que, dependiendo del contexto, los individuos y los grupos pueden ser simultáneamente opresores en un aspecto y oprimidos en otro, hay que tener en cuenta estas duplicidades. La posición moral de los que resisten a una expresión de violencia sistémica resulta erosionada si no se acepta la responsabilidad en otras expresiones de violencia sistémica. Eso implica que la política de resistencia no puede pensarse en términos dicotómicos de lo uno o lo otro sino en términos de conjunción, y... y... y, diríamos con Deleuze, teniendo en cuenta el carácter móvil de los grupos, su dinámica interna y su carácter relacional. Aun así, hay coaliciones extremadamente difíciles, cuando no imposibles, con aquellos grupos que ejerzan posiciones mayoritariamente de opresión.

Estas prácticas definen una política de empoderamiento, basada en el paradigma del cruce de opresiones y en la agencia a partir de sí, lo que no implica forma alguna de

aislamiento sino de construcción de una subjetividad con-

vergente. E incluyen una fuerte dimensión de denuncia

de la hipocresía de los discursos dominantes. Por ejemplo,

en los textos de Ida B. Wells sobre la cuestión de los lin-
chamientos, ella insiste repetidamente en que los mismos

hombres blancos que pretenden defender el honor de «to-
das las mujeres blancas», son padres de niños mulatos, lo
que implica que sí se permiten a sí mismos unas relacio-
nes interraciales que prohíben a los otros/as. Así, basta el

testimonio de una mujer blanca de haber sido violada o la
denuncia de otro blanco para condenar a un negro.

En lo que respecta a los estudios *queer*, estos tienen
una relación problemática con los Estados post o desco-
loniales, como se muestra en los textos de las lesbianas
chicanas, como Cherrie Moraga o de los gays asiáticos,

de los que tenemos ejemplos en Raj Rao, Shyam Selvadurai o Hanif Kureishi.77 Tal vez no basta con considerarlos autores que escriben en la frontera, por muy metafórica que sea la expresión, sino textos que singularizan formas de dominación todavía más escondidas, pero no por ello menos importantes. Por ejemplo y teniendo en cuenta lo ya expuesto sobre las luchas de las comunidades afroamericanas es importante prestar atención al modo en el que esas sexualidades deben enfrentarse al peso de las comunidades y a la unidad que estas exigen así como al liderazgo de los varones más viejos, héroes de aquellos sucesos. Sin embargo a pesar de su diversidad, en todos estos discursos encontramos una llamada a la necesidad de generalizar la lucha contra la opresión. Esa necesidad deriva de que, en la medida en que alguien es vulnerable por pertenecer al grupo discriminado —ya sea por raza, clase, género, orientación sexual u otros— la única posibilidad de preservarse es conseguir eliminar la opresión de la que el grupo es objeto. Y esto, obviamente, sólo puede lograrse colectivamente. Así los movimientos sociales necesitan crear poder colectivo como única forma de salvaguardar a

las propias personas, razón por la cual se ven obligados a rechazar el discurso hobbesiano y a reconstruir constantemente los marcos comunitarios de acción, los únicos que pueden proteger a los/as individuos/as amenzados/as.

77 El escritor canadiense Shyam Selvadurai, cuya familia procede de Sri Lanka, es autor de la novela *Funny Boy*, Toronto, McClelland and Stewart, 1994. Hanif Kureishi es un escritor inglés hijo de paquistaníes, autor de novelas y obras teatrales. Raj Rao es uno de los activistas indios más destacados por los derechos de los gays.

Otros enfoques: feminismos postcolonial, descolonial y comunitario

No menos importantes que las críticas y posiciones del feminismo afroamericano son las del llamado feminismo postcolonial y las del feminismo comunitario. En el primero ocupa un importante lugar una autora india,

nacionalizada en EEUU, Chandra Talpade Mohanty. Esta pensadora señala en sus textos la confluencia entre el discurso de género practicado por algunas feministas occidentales, especialmente en sus trabajos sobre el llamado Tercer Mundo, y el discurso imperial / colonial que parte de la primacía del discurso eurocéntrico. Ese discurso, que podríamos llamar de un feminismo colonial, informa las prácticas de organizaciones que operan políticamente en el Sur global y, por tanto, tiene unas implicaciones políticas notables. Potencian una imagen de la mujer de esos países como un sujeto victimizado, empobrecido y carente de capacidades de agencia y de lucha, que contrasta radicalmente con la existencia de enormes movilizaciones protagonizadas por mujeres, pero justifica hacerlas «objeto» de las políticas asistencialistas y «humanitarias» de los países ricos. Con ello contribuye a marginar los movimientos autóctonos de unas mujeres a las que considera poco «emancipadas», «atrasadas» o necesitadas del esclarecimiento que provee el feminismo occidental, a la vez que magnifica la autopercepción de las occidentales como ya liberadas de la dependencia femenina tradicio-

nal. Reactualiza pues la dicotomía constitutiva entre el uno / otro, sujeto / objeto, aplicada ahora a los mundos de mujeres y no ya a la separación varones / mujeres.

©

Utilizando la metodología de los estudios postcolonia-

opia

les, esta autora desbroza lo que ella llama la producción

e la c

de «la mujer del Tercer Mundo» como un significante que lamina la heterogeneidad de esas mujeres y sus movi-

se permit

mientos, que las descontextualiza y las convierte en una especie de «sujeto» (tema) uniforme que permite generalizaciones transculturales opuestas al carácter de «polo de enunciación» ocupado por el feminismo occidental, sin que a la vez este mecanismo sea tan rudo que no permita

marcar ciertas diferencias en el interior de ese discurso. Talpade Mohanty distingue, por ejemplo, entre textos en los que la aparente homogeneidad entre las mujeres del

Tercer Mundo es aplicada como posición de partida, explicativa de su situación de dependencia, y análisis más matizados en los que la subjetividad de esas mujeres es interrogada a partir de sus propias experiencias; así valora el análisis de algunas autoras europeas, por ejemplo los trabajos de M. Mies, por poner un ejemplo.

Pero insiste en que la «colonización» implica «una relación de dominación estructural y una supresión —con frecuencia violenta— de la heterogenidad del / de los sujetos en cuestión».78 Esta dominación se estructura de nuevo de modo jerárquico, colocando en la cúspide el discurso de las feministas «occidentales» que contribuye a invisibilizar el que proviene de las luchas de las propias mujeres del Sur. La invocación del universal «mujeres» —independientemente de que tenga un cierto valor estratégico (Spivak)— no es capaz de salvar esa distancia ni de medirse con las diferencias entre mujeres colocadas en espacios diversos en lo que se refiere a nivel de renta, estatus, clase o etnia. Podríamos decir que al diferencial «género» se añade ahí el diferencial «Norte / Sur» y que ambos construyen el discurso sobre las mujeres del Tercer

Mundo como «opuestas» a las del Primero: «pobres» frente a estas que son «ricas», «ignorantes o analfabetas» frente a estas que son «cultas», «dependientes» frente a estas «emancipadas», etc. Ese juego contribuye a robustecer la autopercepción de estas últimas al tiempo que desvaloriza a las primeras.

Pero por lo mismo que no hay «estructuras transcultu-

rales y a-históricas» que expliquen la dominación —el pa-

triarcado por ejemplo—, el feminismo occidental, sostiene

esa crítica, no puede «eludir el desafío de situarse y analizar su papel dentro del marco económico y político glo-

bal»[79] y preguntarse por sus efectos. Justamente en todas

78 T. Mohanty, «Bajo los ojos de Occidente» en *Estudios postcoloniales, op. cit.*, p. 71.

79 Ibídem , p. 73.

aquellas políticas en los que «la dimensión de género» es una línea prioritaria, esa reflexión debería acompañar todos los proyectos.

En este marco dicha autora distingue tres aspectos importantes:

- La presuposición de que «las mujeres» constituyan un grupo *a priori* con intereses y deseos idénticos, independientes de los que se expresan en los movimientos de mujeres realmente existentes.
- La presunta prueba de esa universalidad en el modo de tratar las cuestiones que afectan a las mujeres.
- El rechazo de determinados movimientos o acciones sobre la base de los presupuestos admitidos. Un ejemplo estereotipado nos lo ofrece el tema del velo que, tomado como prueba de la «presunta» dependencia de las mujeres en el mundo árabe, no es contextualizado como herramienta táctica que las mujeres pueden usar de modos diversos.

La presuposición de que las mujeres constituyen un grupo único definido por rasgos universales permite presentarlas como «víctimas de la violencia masculina», «depen-

dientes», «víctimas del proceso colonial», «víctimas del sistema familiar», «víctimas del código islámico», «víctimas del proceso de desarrollo económico». Ahí se destaca el carácter de «víctimas», pero una generalización abusiva descarta el análisis de los contextos concretos y, por eso

mismo, dificulta la enunciación de aquellas prácticas de

resistencia o de contrapoder que pueden cortocircuitarlo.

Esa falta de concreción permite sustituir la imaginación situada de prácticas de contrapoder por la presentación

idealizada de la propuesta «occidental», con lo que resulta inscrita en el programa colonial (presenta «nuestra» experiencia, la de las feministas occidentales en los países del Primer Mundo, como el horizonte a alcanzar por esas otras mujeres a despecho de su contexto propio

y de sus luchas y conflictos). Eso no significa que debamos

caer en un relativismo banal, sino escuchar la palabra de estas mujeres a partir de la idea de que sus puntos de vista y sus discursos deben evaluarse con el mismo rasero que los nuestros, y que estos deben ser diseccionados con el mismo cuidado y con el mismo respeto. Es decir, ¿por qué no tomarse en serio a Vandana Shiva y pensar que lo que nos está contando sobre los transgénicos tiene importancia también para nosotras, consumidoras de estos productos, y no relegarlo rápidamente al estatuto de «exotismo indio»?

El resultado de esta crítica no es por tanto pronunciarse «contra la generalización», sino a favor de «generalizaciones más meticulosas y específicas en términos históricos, sensibles a las realidades complejas. Estos argumentos tampoco niegan la necesidad de forjar identidades y afinidades políticas estratégicas», pero el hecho de que «las coaliciones estratégicas que construyen identidades políticas de oposición estén, de por sí, basadas en la generalización y en unidades provisionales no implica que el análisis de estas identidades grupales deba basarse en categorías universalistas y ahistóricas».80

Esta crítica tiene una importante función política, en la

medida en que el feminismo blanco liberal se ha convertido en la doctrina dominante en los organismos institucionales e intenta imponerse sobre las condiciones de vida de las mujeres en el Sur por medio de políticas estatales y, en ocasiones, con la anuencia de las ONG, sin ser suficientemente receptivas frente a otras consideraciones sobre la «vida buena». La descolonización del feminismo exige pues «superar la codificación colonial de la diferencia a la vez que el *ethos* de la objetivación y universalización que

domina el pensamiento moderno».[81] Exige «reconocer la

importancia del “gobierno de la diferencia colonial” en la

organización del capitalismo tardío y en su instrumentalidad para la reorganización global del mercado de traba-

jo y en la producción de discursos y prácticas etnicistas

80 Ibídem, p. 94.

81 Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aida Hernández, *Descolonizando el feminismo*, Madrid, Cátedra, 2011, p. 21.

y racistas como herramientas instrumentales en esta reorganización».82

Las feministas descoloniales nos plantean sus exigencias a la hora de abordar esa descolonización del feminismo: historizar y contextualizar las formas que asumen las relaciones de género para escapar al universalismo feminista, considerar la cultura como un proceso histórico para evitar los esencialismos culturales y reconocer el modo en el que las luchas locales están insertas en procesos globales de dominación capitalista.

Un grupo específico entre las feministas descoloniales, no tan crítico cuanto propositivo, lo constituyen las defensoras del llamado feminismo comunitario. Reciben este nombre aquellas posiciones desarrolladas por feministas latinoamericanas que intentan teorizar su dominación de género a partir de sus propias culturas y tradiciones. Algunas de ellas rechazan el calificativo de «feministas» pues entienden que este se aplica solamente a las luchas de las mujeres en los países del Norte, las cuales pensa-

mos nuestra dominación a partir de presupuestos europeos ilustrados. Otras se reconocen como «feministas» pero le añaden el adjetivo «comunitarias» para marcar la diferencia.

Nuestras posiciones y las suyas no son intercambiables sin más. O como dice la feminista boliviana Julieta Paredes «toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres se traduce al castellano como feminismo».[83] Esta formulación merece una reflexión, porque no parte del feminismo sino que más bien lo incluye como una modulación especial de unas luchas más

amplias de las mujeres por el buen vivir.[84] Pero la recíproca no

82 Ibídem , p. 59.

83 Fr. Gargallo Celentani, *Feminismos desde Abya Ala*, Bogotá, Desde

Abajo, 2012, p. 17.

84 La temática del «buen vivir» o de la «vida buena» está en el centro de las políticas emprendidas por algunos gobiernos latinoamerica-

nos en la coyuntura presente. Recoge elementos de las cosmogonías

indígenas, que han quedado plasmados en algunas de las nuevas Constituciones, como la de Ecuador o la de Bolivia.

es posible puesto que «feminismo», en el marco del discurso occidental no tiene por objetivo prioritario el «buen vivir de las mujeres» sino nuestra emancipación. ¿Significa esto que la defensa de la libertad de las mujeres o que nuestra emancipación no tiene importancia? ¿O tal vez que el concepto occidental de libertad resulta demasiado estrecho y nos resulta difícil entender el «buen vivir» desde un discurso de liberación? O ¿tal vez pone de relieve que al menos una parte del discurso feminista había dado por bueno que la «independencia» nos daría acceso a una vida buena, razón por la cual los efectos contradictorios de la liberación de la mujer empañan los logros del feminismo y reducen su peso social?

Intentemos hallar una respuesta a estas preguntas en los matices que el feminismo comunitario aporta a los programas del buen vivir de sus respectivos gobiernos latinoamericanos. En su estudio de las luchas y los discur-

sos de las mujeres indígenas Francesca Gargallo señala:

Las ideas de buena vida para las mujeres pensadas en las comunidades indígenas actuales, que son presentes y modernas, incluyen las ideas de economía comunitaria, solidaridad femenina, territorio cuerpo, trabajo de reproducción colectivo y antimilitarismo. Se sostienen en la resistencia a la privatización de la tierra y desembocan en la crítica a la asimilación de la cultura patriarcal de las repúblicas latinoamericanas y de sus leyes, centradas en la defensa del individuo y su derecho a la propiedad privada. Así confrontan lo que subyace en el capitalismo monopólico hegemónico, esto es, la difusión ideológica de que el capitalismo se impondrá en cada rincón del mundo, apropiándose de todas las tierras comunales e imponiendo una economía salarial del trabajo…[estas

ideas] se sostienen en la defensa de la tierras comunes

(bosques, aguas, campos) contra la pauperización de los

indígenas y en particular de las mujeres indígenas que

desarrollan la mayor parte del trabajo agrícola de subsis-

se permit

tencia, mientras se sacude de encima elementos cosmogónicos y prácticas tradicionales que las marginan en el seno de la comunidad.[85]

85 Ibídem, p. 23.

La autora resalta como elementos para el buen vivir, entre otros, la «economía comunitaria», la «solidaridad entre mujeres» y el «trabajo de reproducción colectivo». Encontramos pues, de nuevo, el trabajo no pagado y extorsionado a las mujeres que ya denunciamos en las luchas de los setenta sobre el trabajo doméstico,[86] pero ahora en su faz de trabajo de subsistencia, cuyo objetivo es sin embargo el mismo, garantizar el mantenimiento y la reproducción del vivir. Calificado como «buen vivir», cuando se hace en las condiciones de equidad, reconocimiento y reciprocidad requeridos.

Sin embargo ¿qué condiciones se requieren para poder calificar dicho trabajo con tales adjetivos como equitativo,

reconocido y recíproco? ¿No nos exige pensar en otros parámetros que no son los de la libertad e independencia de los sujetos sino más bien en los de la interdependencia, la vulnerabilidad, la diferencia y la reciprocidad? Y ¿no introduce todo ello una dimensión insoslayable, que es la de la comunidad de los seres humanos entre sí y con respecto a otros seres naturales? ¿No nos obliga a pensar el «vivir» como un tejido dinámico de interacciones con efectos en muchos casos desconocidos, cuyo mantenimiento precisa un cuidado mucho mayor sobre los efectos de nuestras acciones? ¿Estaremos redescubriendo una cierta «ética del cuidado» tradicionalmente expulsada de la ética dominante en beneficio de principios formales y abstractos como la libertad y la igualdad?

La crítica descolonial no duda en afirmar que el pensamiento ilustrado que formuló tales valores y principios desgajó el «individuo» de su marco colectivo construyéndolo como «sujeto propietario». Al tiempo, este sujeto

propietario definía a su «otro» como el desprovisto de

propiedad, o sea el proletario y trabajador dependiente

e la c

ya fuera asalariado o con otras formas de relación laboral.

Esta división ocultaba otra alteridad, la de las mujeres,

se permit

86 Sobre estas luchas véase entre otros Mariarosa dalla Costa, *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista,* Madrid, Akal, 2009, prólogo de Montserrat Galceran, pp. 5-19; Selma James, *Sex, Race and Class,* Oakland, PM Press, 2012.

que se anexaban a sus correspondientes parejas masculinas. Dicha distinción teórica acompaña a la diferenciación práctica entre ámbitos de actividad diferentes, entre espacios sociales distintos y entre posibilidades de vida específicos en función del género. Naturaliza los trabajos de las mujeres y los desvaloriza, al tiempo que privilegia los de los varones. Los debates en torno al «salario para el trabajo doméstico», el trabajo de cuidados y la reproducción social testimonian los esfuerzos por clarificar esta situación y revertirla, poniendo de relieve la importancia

de nuestro trabajo para el mantenimiento y la reproducción social.

Las luchas de las mujeres indígenas no tropiezan con este problema —aunque tengan otros y no menores—, en la medida en que el trabajo de subsistencia goza de reconocimiento en la comunidad. Su punto de anclaje es otro: su insistencia se centra en el reclamo del territorio, en tanto que este es la base material que garantiza la subsistencia. Arrojados fuera de su territorio, los indígenas se convierten en proletarios y subproletarios, integrantes de las masas humanas que realizan todo tipo de trabajos informales en urbes atestadas, sin garantías de subsistencia. El territorio y la defensa de las formas comunitarias de trabajo, aunque incluyan dosis altas de trabajo por parte de las mujeres, son una muralla frente al desarraigo y la miseria. Incluso muchas mujeres indígenas piensan la relación con su cuerpo a partir de esa relación con la tierra y el territorio: su cuerpo es su territorio, aquella estructura material en la que se enraíza la supervivencia de la persona. Defender condiciones dignas de vida, tales como higiene, salud, buena alimentación, viviendas salubres…

©

son elementos de una vida buena.

opia

Así, frente al feminismo occidental que las empuja a

e la c

construirse como individuas autónomas y despojarse de

las ataduras de la comunidad, muchas feministas indíge-

se permit

nas reclaman su derecho a organizar su crítica desde sus

propias culturas y reivindican una transformación que

parta desde sí mismas. El ideal de la mujer emancipada

que ni siquiera en las sociedades capitalistas occidentales

puede realizarse, a no ser para una minoría de mujeres

con recursos económicos, dista mucho de ser ideal algu-

no para las mujeres de las comunidades. Obviamente eso

no significa que cualquier forma de comunidad sea bue-

na para las mujeres; la contraposición entre «individuo»

y «colectivo» es, en cierta forma, falsa, ya que toda for-

ma de individuación supone alguna forma de organizar

los asuntos comunes y la propia subsistencia de los seres humanos exige formas de trabajo de mantenimiento y de creación de relaciones sociales que son invisibilizadas en el Norte. Lo mismo ocurre a la inversa, las sociedades comunitarias construyen subjetividades en las que aquella dimensión goza de importancia, revalorizando y visibilizando las dimensiones colectivas, lo que no significa que estas sean siempre equitativas. Ahí es donde se centra gran parte de la acción de las mujeres indígenas, en sus luchas contra el patriarcado propio imbricado con el patriarcado de origen colonial.

Francesca Gargallo apela a los estudios de la teórica kíche´ Gladys Tzul Tzul para quien las «comunidades originarias» no son tales. Estas nacieron como respuestas de autodefensa frente a los colonizadores españoles que arrasaron con formas anteriores de organización social. Por consiguiente, las comunidades han sido lugares de resistencia pero también «espacios donde un encierro defensivo implica marginación y repetición».87

No se trata por tanto de adoptar sin más un punto de vista comunitario o comunitarista sino de corregir los

excesos de individualismo de la tradición (burguesa) eu-

ropea con el aporte de esos otros feminismos. Con esta

operación avalamos la insistencia del feminismo con-

temporáneo no sólo por visibilizar y revalorizar el tra-

©

bajo de reproducción desarrollado por las mujeres en las

opia

sociedades capitalistas sino que lo entroncamos con todo

e la c

el trabajo de subsistencia desarrollado por las mujeres

en todo el mundo. Con ello podemos encontrar un suelo

se permit

común para nuestros esfuerzos por despatriarcalizar88

87 Ibídem , p. 73.

88 «Despatriarcalizar» es un término introducido por el feminismo

comunitario boliviano. Julieta Paredes lo define como «una acción,

ambas sociedades. También en este sentido los feminis-

mos comunitarios, como los anteriormente señalados

feminismos afroamericanos y descoloniales, enriquecen

nuestro acervo de conocimiento y crítica frente al sistema dominante poniendo de relieve el reduccionismo de nuestras categorías.

una actividad que pone fin a una estructura social jerárquica: detiene y extingue la subordinación, discriminación y exclusión, prácticas y simbólicas, de las mujeres por los hombres». Ibídem , p. 184.

6. La subjetividad del/la subalterno/a

En el marco de los estudios culturales, Stuart Hall señala que la subjetividad es algo siempre narrado, una historia construida, hablada y compartida por el sujeto en el marco de una cultura, no algo meramente encontrado. Tiene rasgos de invención incorporada a las vivencias y experiencias de un cuerpo. Por ello adquiere importancia la cuestión de cómo, a través de la narración, se construye la subjetividad tanto del colonizador como del colonizado, cuyas experiencias y horizontes de vida van a quedar delimitados por la

incorporación de los relatos a través de la socialización en la familia y la comunidad y/o la educación escolar.

Pues bien, prosiguiendo esta tesis podríamos decir que la construcción eurocéntrica de la subjetividad tiene un primer componente en cuanto que define su identidad por contraposición a la de un otro/a. La cuestión de la alteridad y las relaciones con la misma son constitutivas del

modo de entender la subjetividad en la cultura europea

eurocéntrica, centrada en un pensamiento por oposicio-

nes entre las cuales las que se establecen entre el yo y el otro/a ocupan un lugar relevante.

Esta oposición la encontramos ya en la predilección de los diálogos platónicos por la figura del «extranjero». El extranjero que aparece repetidamente en ellos recoge a la vez los rasgos de un «otro» distinto en cuanto a sus características físicas y su modo de pensar o razonar, a la

vez que distante geográficamente y perteneciente a otra cultura. En los diálogos, el extranjero introduce modos de pensar que no son habituales y que hacen derivar la discusión permitiéndole a Platón orientarse hacia puntos de vista nuevos. Pero sólo en parte es considerado de inferior categoría que un griego.

La jerarquización la encontramos, por el contrario, en el historiador griego Tucídides, cuando en el discurso de Pericles, recogido en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, reclama la gloria de Atenas introduciendo la distinción entre «atenienses» y «espartanos». A los primeros los caracteriza como valientes, defensores de su patria y gente que honra y respeta a sus muertos, como gente que no envidia a los vecinos, sino que más bien les sirve de modelo; a los segundos como gente que invade los territorios ajenos y hacen la guerra con añagazas de todo tipo, intentando rodearse del máximo de aliados. Los atenienses, luchando solos, consiguen vencer gracias a las cualidades del modo de vida que se han dado, lo que hace posible

el triunfo. Su característica es ser a la vez «muy osados y capaces de prever el resultado de lo que emprendemos, mientras que en los demás la ignorancia conlleva audacia y el razonamiento, demora. Y sería justo considerar los más fuertes de espíritu a los que reconocen con toda exactitud lo horrible y lo agradable sin volverle por ello la espalda a los riesgos [...] Afirmo en resumen que nuestra ciudad en conjunto es una lección para Grecia [...] ya hemos obligado a todas las tierras y mares a abrir paso a nuestra audacia y en todas partes hemos dejado recuerdos eternos de nuestros éxitos y nuestros fracasos».[1]

Esa ya antigua oposición, que distingue a «atenienses»

©

de «espartanos», a «griegos» de «bárbaros», a «europeos»

opia

de «colonizados», nos muestra cómo la diferencia entre el

e la c

1 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, libro II. Nietzsche

se permit

recoge este texto en su *Ensayo de autocrítica*, pequeño texto que antecede a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia* y lo recoge

también en *Así habló Zaratustra*. El paralelismo no es banal puesto que este discurso funcionó como mito de fundación de la hegemonía ateniense y Grecia ha sido alabada en nuestra cultura como la cuna de la superioridad europea.

«uno» —«lo propio»— y «lo / el otro» —«lo / el ajeno»— se caracteriza por una dinámica de negación respectiva, de tal manera que las cualidades atribuidas al primero son negadas al segundo y viceversa, pero siempre de modo tal que las cualidades del segundo, aún si reconocidas, son colocadas en segundo lugar o consideradas de menor valor. Por tanto, la oposición se inscribe en una relación jerárquica en la que el uno ocupa el lugar preferente.

Esta cuestión oculta el hecho, al que ya me he referido anteriormente, de la diferencia entre «el sujeto del enunciado» y el «sujeto de la enunciación», entendiendo que el primero es aquel del cual se habla mientras que el segundo es aquel, oculto, que habla en el discurso. La consideración positivista que concibe el discurso meramente como algo dado, como un texto que habla, sin interrogar-

se sobre la agencia discursiva del mismo, se detiene en lo que el texto dice pero no pone en cuestión el entramado cultural-discursivo en el que éste se sitúa. En el discurso eurocéntrico, este marco está constantemente elidido en la medida en que los rasgos universalistas y extra-culturales le garantizan una «verdad» intrínseca o cuando menos relativizan solamente la autoría individual, pero no ponen en cuestión sus rasgos culturales, es decir el propio universalismo en el que está inscrito.

La configuración del discurso por medio de oposiciones es válida tanto para la diferencia de raza como para la de género, religiosa, cultural, etc., adquiriendo diversos matices y grados, aunque siempre lo propio de la cultura, llamémosla occidental, es pensar a través de esa operación dicotómica jerarquizante. Ahora bien, como pone de relieve el pensar dialéctico, la consecuencia de esta opera-

©

ción es un tanto peculiar. En la medida en que el uno se

opia

piensa por contraposición al otro, se convierte a su vez en

e la c

dependiente de él: depende de cómo se perciba el/lo otro, para que vacilen las características del uno y la operación

se permit

se invierte. En la medida en que el uno/sí mismo *no es* el otro, pero se define a sí mismo a partir de él, al atribuirle los rasgos que se niega a sí mismo, su propia definición es dependiente de la definición que dé de aquello a lo que se opone.

Esta tensión se resuelve en los pensadores más dialécticos, empezando por el propio Hegel, por un movimiento de absorción de «lo otro negado» en la constitución del sí mismo. Es decir, por la puesta en acción de un movimiento de reflexión —un juicio reflexionante al decir de Kant— por el que el sujeto incorpora aquello que había distinguido «dando sentido» a lo otro de sí, como parte de algo en lo que él mismo se incluye. Como es sabido, en la filosofía hegeliana la autoconsciencia singular se pierde en un proceso de extrañamiento y se recupera en su incorporación al espíritu de su tiempo y al saber absoluto. Ese

movimiento permite pasar de la consciencia singular y la autoconsciencia al saber general.

Ahora bien, en la medida en que las consciencias se oponen, Hegel se ve obligado a recomponerlas o reconciliarlas en un mundo del espíritu —cultural e histórico— que construye sobre un espacio nacional pero que puede expandirse siguiendo esa misma lógica al conjunto del planeta. Las consciencias opuestas tenderán a enfrentarse en su utilización del mundo en una especie de guerra infinita que no tiene más fin que la incorporación del extraño en el propio diseño del sujeto, si bien este no es pensado de modo individual, ni siquiera colectivo nacional sino como racionalidad absoluta. En ese camino, el «extranjero» se disuelve en tanto queda incorporado en el diseño racional global o, en otros términos, imperial. Y dado que el discurso universalizante es racional, no cabe entender la resistencia de los sujetos sometidos a no dejarse incorporar por este movimiento más que como una resistencia recalcitrante que, a su vez, será explicada recurriendo a falta de racionalidad por exceso de sentimentalismo —como en el caso

de las mujeres—, o por atraso civilizatorio e irracionalidad manifiesta, como en el caso de las poblaciones no-blancas.

Edward Said desveló este movimiento de construcción del otro por negación en su trabajo sobre la presen-

cia de Oriente y el orientalismo en la propia conciencia de Occidente:

Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa, es también la región en que Europa ha creado sus colonias más

grandes, ricas y antiguas, es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de lo otro. Además Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia […] la cultura europea adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente, al que consideraba una forma inferior y re-

chazable de sí misma.[2]

Integrante esencial de nuestra cultura son los relatos literarios, que todos y todas hemos leído, desde Rudyard Kipling a Rabindranath Tagore, de Daniel Defoe a Jonathan Swift. Al analizarlos, los estudios culturales y postcoloniales intentan descubrir los modos literarios que constituyeron la subjetividad «imperial» y sus (relativas) resistencias. Todos ellos incluyen análisis de textos literarios, novelas, cuentos… precisamente porque es en ellos donde se traza esa controvertida subjetividad.

Al analizarlos desde la perspectiva del colonizado, Alan Sandison, siguiendo a Edward Said, puede decir que las novelas de Rudyard Kipling despliegan «la práctica discursiva imperialista típica: construir una identidad que es dependiente de la conquista de otro “sí mismo” en un movimiento que sin embargo —y creo que esto es especialmente importante— es connotado como propio de la condición humana», o sea no es histórica y culturalmente definido, sino que está siendo naturalizado. La India de Kipling resume, según este estudioso, todo aquello que la propia Europa tiene que excluir, de modo que la construc-

ción de la alteridad sigue siempre las mismas pautas y es

©

a través de ella que se conquista la identidad.3

opia

e la c

2 E. Said, *Orientalismo, op.cit.* , p. 20.

3

se permit

A. Sandison, *The Wheel of Empire,* p. 112, cit. por B. Parry, *op. cit.* , p. 120. En *Cultura e imperialismo,* E. Said dedica varias páginas a las

obras de Kipling mostrando algo que puede parecer paradójico:

el autor no se ve en la necesidad de optar por la India, en parte

perdida, que describe o por la Inglaterra imperial, sino que da por

sentado que la mejor opción para la India es aceptar de buena gana

la tutela británica: «De hecho uno de los propósitos de la novela

Por otra parte el imperialismo se redefine como una em-

presa que añade a la conquista de los territorios y el domi-

nio de las poblaciones, la construcción de una hegemonía

cultural que legitima estas conquistas como parte de una

tarea de civilización del otro. Nadie puso en duda durante decenios el derecho de los europeos a la conquista civilizatoria. Como hemos visto hubo voces críticas contra los *excesos* de tales prácticas y hubo esfuerzos serios por analizarlas y entenderlas e incluso por prever sus consecuencias de cara a los proyectos revolucionarios. Pero nadie puso en cuestión que los europeos tuvieran el derecho a emigrar y a conquistar las tierras de otros pueblos dada su superioridad. E. Said insiste en este rasgo cultural de la doctrina imperialista.4

La figura del otro

Como decimos, en el pensamiento europeo la construcción del otro se basa en el juego de dos categorías básicas

[*Kim*] es mostrar la ausencia de enfrentamiento, una vez que Kim se ha curado de sus dudas, el lama ya no añora el río y la India se ha librado de unos cuantos sobresaltos y de ciertos agentes foráneos. No dudamos de que si Kipling hubiese considerado que la servidumbre de la India conducía a la infelicidad, *el conflicto podría haberse dado,* pero no era así: ante sus ojos el mejor destino para la India era ser gobernada por Inglaterra». *Op. cit.,* p. 235.

4 «Lo que yo sostengo en este libro [*Cultura e imperialismo*] es que la

cultura jugó aquí un papel importante y hasta indispensable. Durante muchas décadas de expansión imperial, en el corazón de la cultura

europea latía un inocultable e inexorable eurocentrismo […] Se debe

considerar este proceso cultural como contrapunto vital, informador y reforzador de la maquinaria económica y política que se encontra-

ba en el centro material del imperialismo. Esta cultura eurocéntrica codificaba y registraba implacablemente todo acerca de los no euro-

peos y el mundo periférico, de modo tan concienzudo y con tanto detalle que casi no se dejaba punto sin tocar, cultura sin estudiar, tierras o pueblos sin reclamar su posesión […] El eurocentrismo penetró la médula misma del movimiento obrero, de las mujeres y de la vanguardia artística: nadie significativo quedó fuera de su alcance». E. Said, *op. cit.*, pp. 344-5.

del pensamiento: la identidad y la diferencia, las cuales se estructuran en función de la negación y la oposición.

Ambas son categorías relacionales que permiten construir una distinción entre «los unos/mismos» —los varones, los europeos, los blancos— y «los otros» —las mujeres, los no europeos, los no blancos—.

El principio de identidad permite pensar a unos seres o cuerpos como semejantes entre sí, hasta el punto de hacerlos indiscernibles al tiempo que, incorporado en un discurso reflexivo, presupone una identidad del sujeto consigo mismo que da cuenta de los límites de sus posibles transformaciones. Aunque lo parezca, los dos usos del concepto no son en absoluto parejos.

En el primer sentido, dicho principio permite igualar unos seres con otros hasta el punto de que el conjunto de propiedades que caracterizan a cada uno de ellos sean las mismas para todos ellos. Eso los vuelve indiscernibles[5] porque ningún rasgo podría distinguir a un ejemplar de cualquier otro idéntico a él; si lo empleáramos en un sentido esencialista, podría significar que abstrayendo los correspondientes atributos —el color, el peso, las dimensiones, etc.— el comportamiento de todos los idénticos sería igual o en la terminología clásica, serían «lo mismo».[6]

En términos lógicos podríamos decir que todos los individuos iguales pertenecen a la misma clase y por tanto gozan de las mismas propiedades.

5 El tema de los «indiscernibles» fue introducido por el filósofo G. W. Leibniz al señalar que si dos individuos (ya sean personas o cosas) fueran iguales en todos sus aspectos, incluidas sus coordenadas de tiempo y lugar, serían «indiscernibles» (indistinguibles) uno del otro

y por tanto no podríamos hablar propiamente de «dos» individuos,

pues no podríamos distinguir si hay uno o más de uno. Véase en es-

pecial *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1977, cap. XXVII.

6 En la *Metafísica* Aristóteles trata la categoría de identidad a partir del «ser lo-mismo» (to autó), o sea como una cierta forma de unidad, ya porque seres diversos sean considerados como integrantes de una misma unidad o porque en un mismo sujeto se establezca cierta diversidad que es pensada por referencia a su unidad de base, el sujeto del que se predica dicha diversidad. *Metafísica,* edición de V. García

Yebra, Madrid, Gredos, 1998, libro 5, 9, pp. 249-250.

Se entiende por tanto que la filosofía clásica europea, que ha tematizado la categoría de identidad en su horizonte ontológico, subraye que identidad («ser-lo-mismo») es formar parte de una «unidad esencial», es decir participar de aquella unidad que hace que seres idénticos se comporten del mismo modo, al menos en aquel respecto en el que decimos que son idénticos abstrayendo de sus rasgos particulares. En el caso de los seres humanos nos pensaríamos como «idénticos» en tanto que pertenecientes a una misma clase lógica —la categoría de los humanos— cuya conducta sigue pautas comunes para todos nosotros. Esta identidad compartida nos diferenciaría de «los otros» o sea los no humanos, entre ellos los animales. La identidad compartida no sólo calificaría a los idénticos, sino que lo haría separándolos de aquellos que no lo son. Por consiguiente los «otros» se definirían diferenciándolos de estos y al mismo tiempo los primeros, los «mismos», lo harían por diferencia con los otros. En ambos casos la diferencia entre ambos gru-

pos presupondría una supuesta identidad de todos los pertenecientes a cada uno de ellos, aunque vista la cosa más de cerca tenemos que constatar que esta presunta identidad es a su vez consecuencia de establecer aquella diferencia. Es decir el pensamiento europeo clasificatorio funciona de forma que toma nota de las características heterogéneas de un conjunto de seres, en este caso los seres humanos y los que no lo son, y constata ciertas diferencias entre ellos. A continuación agrupa los seres en función de estas diferencias en dos categorías distintas, la de aquellos que muestran rasgos iguales o similares y aquellos que tienen rasgos similares entre sí pero diferentes de los primeros. A unos los categoriza como la negación de los otros y a aquellos cuyos

rasgos van acompañados del signo negativo los ubica en una jerarquía subordinada. A su vez esta operación nunca es re-

cíproca puesto que los seres colocados en posición de subor-

dinación no formulan ningún juicio que pueda considerarse verdadero sobre los superiores, los cuales detentan la potes-

se permit

tad del discurso universal, o sea con validez tanto para unos como para otros. Se califican a sí mismos, califican a los otros como su negación y hacen extensiva esta calificación a unos y otros haciéndola pasar por el mero registro de la realidad. De este modo ocultan su autoría.

El mismo procedimiento se puede replicar en conjuntos más pequeños, por ejemplo se empieza diferenciando los humanos de los no-humanos (animales y otros), pero a continuación se diferencia dentro de los primeros a los varones y su opuesto, las mujeres; luego a los blancos de los no blancos, y así sucesivamente. En teoría estas demarcaciones sucesivas deberían formar un esquema piramidal que llegara a abarcar todas las especies, ya que donde termina una debería comenzar la otra. Sin embargo las líneas se entrecruzan y muchos seres ocupan espacios de cruce, por ejemplo las mujeres somos las «otras» de los varones, pero en la línea racial las mujeres negras son al tiempo las «otras» de los varones negros (por oposición de género) y

de los/as blancos/as (por oposición de raza). En la realidad, las líneas de demarcación, afortunadamente, alteran el pretendido edificio jerárquico. Como claman los racistas y sexistas contemporáneos ya no se sabe qué posición ocupa cada quien pues el mapa ha quedado emborronado.

Ahora bien, visto desde la perspectiva de los/as subordinados/as, en este marco la identidad adscrita se reduce a ser la subordinación negativa al grupo dominante. Para algunas feministas nuestra identidad —o sea los rasgos compartidos por las mujeres— vendría marcada por nuestra diferencia *de ellos*. Es decir por lo que *no* somos y que ellos sí son. Pero entonces nuestra característica no sería tanto la «diferencia», el «ser distintas», cuánto la *alteridad*, o sea la diferencia negativa (aquello en que no somos como ellos) y a la vez estar en una relación de complementariedad subordinada, como se expresa paradigmáticamente en el propio texto de Simone de Beauvoir (*El segundo sexo)* y en el de Luce Irigaray (*Speculum del otro/a mujer*).[7]

7 El juego de palabras francés del título del libro es algo difícil de

se permit

traducir, pues en *Speculum de láutre femme,* « *láutre*» en francés no lleva marca de género y puede traducirse por «el otro» o «la otra»; al calificar al substantivo «mujer» (*femme)* se entiende que significa «de la otra mujer», como correctamente está traducido en castellano, si bien aquí se pierde la relativa ambigüedad del título en francés, ya que desliza esa otredad desde la alteridad entre opuestos desiguales en la que se marca la subordinación a la diferencia entre iguales.

El punto candente en todo este entramado reside en que es imposible construir nada a partir de la negación, de modo que los colectivos negados a los que se les rehúsa la palabra en el marco de un discurso universal que sólo les reserva el lugar de la negación inferiorizadora tendrán que investigar a partir de sí mismos cuál sea el fundamento de su identidad otra. Así, llegamos a la idea de una alteridad radical, es decir aquella alteridad que marca aquello que el grupo dominante no podrá ser jamás, sin a la vez ser recíproca; en tanto el dominante no está pensado como «el

otro» del dominado sino como el uno o punto central de referencia, dada justamente la dominancia de su discurso. Ahora bien, esa alteridad radical choca con la subjetividad que los sujetos dominados construimos a partir de nuestra propia palabra y de nuestra agencia, ya no con los dominadores —para quienes seguiremos siendo «los otros y las otras» de su discurso—, sino con otros y otras, que siendo diferentes a quien habla, no establecen con él o ella relaciones de alteridad (negación y subordinación) sino de diferencia y composición. En este punto la práctica política de los grupos subalternos introduce elementos de nueva composición que permiten pensar la diferencia no como alteridad u otredad, es decir marcada por un signo negativo, dado que «lo otro» es aquello que no es lo uno, sino como resultado de un diferir o de un distanciarse, no de un oponerse. Esa transformación categorial aportada por las teorías de la diferencia es un aporte imprescindible para repensar la acción política compartida.

La misma operación construye el otro racializado.

En efecto, en la medida en que se le racializa, se le ubica como el «otro» del europeo blanco, cuya alteridad con

respecto a este significa que no es como él. Sus rasgos son esencializados, como si todos los no europeos / no blan-

cos compartieran las mismas características: todos están

provistos de un signo negativo, no tienen las cualidades de aquellos, son su opuesto y por consiguiente deben es-

tar subordinados jerárquicamente. Pero en el momento en que los intelectuales racializados desarrollan sus propios puntos de vista, descubren que hay profundas diferencias entre ellos y, por consiguiente, se niegan a seguir viéndose en los términos impuestos por el discurso colonizador.

Algunos se niegan a seguir pensando en sí mismos como pertenecientes a un colectivo racializado y discriminado, rechazan el discurso discriminador y exigen condiciones de igualdad. Otros descubren que es importante mantener relaciones de solidaridad en el colectivo, pero que la

fuente de esta no deriva de compartir una determinada posición sino de su interpelación mutua y de su esfuerzo por resistir colectivamente a la discriminación impuesta. Para todos ellos/as el punto de partida de su discurso es una exigencia de separación, una toma de consciencia de que no pueden sin más dejarse incluir en el discurso hegemónico dado que este les niega como sujetos de discurso en igualdad de condiciones. Todos ellos llevan, al decir de Edward Said, la huella de las heridas y de las humillaciones sufridas que les impulsan a imaginar otras prácticas que ofrecen como visiones revisadas del pasado: «Estos escritores pueden ahora enfrentarse de verdad con las grandes obras maestras coloniales, que no sólo los representaban erróneamente sino que los consideraban incapaces de leer y de responder directamente a lo escrito sobre ellos: la etnografía europea los suponía incapaces de intervenir en el discurso científico acerca de ellos mismos».8 La crítica postcolonial y descolonial nos obliga a tomarnos en serio esta revisión.

Por otra parte, la identidad que construyen las prácticas subalternas es a su vez distinta de aquella que he llamado

anteriormente «identidad reflexiva», la cual marca la continuidad o cercanía entre las transformaciones de un mismo ser y es capaz de reconducirlas a una misma línea evolutiva. Ya esté o no dotada del principio de reflexividad consciente, esa concepción permite afirmar que los seres humanos

somos «idénticos a nosotros mismos» puesto que, a pesar

de los cambios o transformaciones que podamos sufrir, los

marcos de variación están siempre limitados por lo que alguien «es». Pero en la medida en que este «es» viene pre-

fijado por una identidad adscrita, los marcos de variación de las personas quedan extraordinariamente limitados. Es

8 E. Said, *Cultura e imperialismo, op. cit.*, p. 73.

como si alguien no pudiera transformar su vida saltándose este marco, ya sea positiva o negativamente.

En el caso de las mujeres, el límite está en la imposibili-

dad de «dejar de serlo», es decir de acometer transformaciones que sobrepasen la barrera de la diferencia sexual. Por eso en el feminismo contemporáneo las teóricas de la «diferencia» han jugado con esa imposibilidad. Lo que marca, para ellas, la pertenencia de un ser humano a la categoría de las mujeres, es la imposibilidad de desprenderse de una posibilidad anexa a su cuerpo, la posibilidad de ser sujeto agente de la reproducción por medio de su cuerpo en un sentido muy específico, en el de gestar una nueva criatura.9

En los otros racializados esta cuestión es mucho más ambigua, ya que obviamente, dado el carácter ficticio de la raza, no hay nada que caracterice exclusivamente a las personas negras o de color a diferencia de los blancos, más allá de su pertenencia a un grupo tradicionalmente excluido. Podríamos decir que en este caso es la persistencia de las prácticas racistas lo que sigue fomentando la solidaridad del grupo.

La construcción de la identidad en los seres humanos está ligada a la figura de la conciencia, el «yo». Y esta es siempre individual y colectiva, culturalmente construida

en un marco social e histórico; como decíamos al inicio es resultado de una narración enmarcada en una posición estructural. En consecuencia la construcción de la subjetividad del/la «otro/a» de la cultura europea tendrá que deconstruir las figuras de menosprecio que le rodean. Ninguna mujer, ningún/a colonizado/a podrá construir una

subjetividad digna si no rompe el discurso que lo minoriza y desprecia. Si acepta ese discurso oscilará necesariamente

opia

entre el desprecio por sí mismo, que le reserva ese discurso,

e la c

se permit

9 Los nuevos trabajo basados en las experiencias «trans» complejizan este marco y han supuesto una conmoción radical para estudios más tradicionales en el marco del (de los) feminismo(s). Véase entre otros, S. Gil, *Nuevos feminismos,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2011; Raquel Platero (Lucas), *Intersecciones, cuerpos y sexualidades en la encrucijada,* Barcelona, Bellaterra, 2013.

unido a su deseo de asemejarse al amo, o una salida imaginaria por la que él mismo escapa a aquella designación que, sin embargo sigue considerando válida para sus congéneres: las otras mujeres, los otros colonizados. Un primer paso necesario tiene que ser romper esa imagen y ser capaz de poner en cuestión el discurso estigmatizante. A partir de ahí la construcción de una subjetividad digna podrá seguir diversas vías: la primera y más fácil parece ser la reversión del discurso dominante de modo que se invierta su sentido y todo lo que en él había aparecido como negado adopte ahora un valor positivo. En los discursos de los intelectuales negros del siglo XX, como en algunas corrientes del feminismo, encontramos este proceder.

Una segunda vía, más compleja, pasa por desarticular el discurso dominante, por poner de relieve sus falacias y por construir una subjetividad que manteniendo ciertos rasgos específicos sea capaz de dejarse interpelar por situaciones compartidas, sean o no del mismo grupo humano. Sin ser un cosmopolitismo abstracto, esta ubicación permite una práctica política de entrelazado entre los diversos colectivos subyugados y sus respectivas luchas,

como hemos visto que defienden las feministas afroamericanas. Pero para ello es necesario desarticular el discurso del amo, como veremos a continuación.

Por último no hay que olvidar que estas prácticas serán tanto más efectivas cuánto más incorporadas estén en las luchas colectivas para terminar con la discriminación. Es obvio que no basta con cambiar los discursos sino que se deben alterar simultáneamente las condiciones estructurales en las que se insertan, pero estas son a su vez difícilmente transformables sin cambiar aquellos.

Próspero y Calibán

Fue Roberto Fernández Retamar, un intelectual cubano crítico de la literatura, quien en 1971 dedicara un estudio a la figura de Calibán. El ensayo hacía de este personaje de la obra shakespeariana un símbolo de los habitantes colonizados de

las Américas, un personaje brutal, sufriente y airado que intenta liberarse de la dominación de Próspero.

En la obra de Shakespeare, *La tempestad*, encontramos a ese peculiar personaje. La intriga es sobradamente conocida: una tempestad arroja a una isla a los habitantes de un navío real. En ella habitan Próspero, duque de Milán que había sido destronado por su hermano, con su hija Miranda y su esclavo Calibán. Tras una serie de avatares resulta que los personajes desembarcados no son otros que los aristócratas que destronaran a Próspero, por lo que este se venga de ellos y recupera su trono. Al tiempo el hijo de uno de ellos, Ferdinand, se enamora de Miranda y recibe su mano. En toda la trama, Calibán es un personaje secundario que intenta aprovechar la coyuntura para liberarse, contando para ello con la ayuda de dos personajes menores, un marinero y su ayudante, un ratero borracho llamado Trínculo, derivación del italiano *trincare*, que significa robar.

Según los estudiosos, el nombre Calibán o Cáliban es una variación de caníbal o cánibal, término que designaba a los habitantes indígenas a los que se pintaba como seres

monstruosos que comían carne humana.[10] Nuestro autor recupera esa historia al tiempo que señala que el término procede de «caribe», los guerreros habitantes de algunas de las islas del mar Caribe y del norte de Venezuela, que opusieron notable resistencia a los colonizadores españoles. A través de la traducción inglesa del ensayo de Montaigne sobre los caníbales, Shakespeare se habría inspirado en ellos para crear ese personaje.

El estudio de Fernández Retamar recoge las palabras

©

de Calibán en su queja de que la lengua que habla sea una herencia del colonizador, quien le enseñó a hablarla, plan-

opia

teando a continuación algunas de las preguntas típicas del

e la c

discurso crítico con la colonialidad: ¿cómo usar ese len-

se permit

guaje ajeno para construir la propia identidad?, «¿puede

10 El modo como algunos autores brasileños de principios del siglo pasado recuperaron el estudio del significado simbólico del canibalismo es analizado por el estudioso italiano Giuseppe Cocco, en su

libro *MundoBraz*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012, pp. 274 y ss.

hacerse otra cosa que maldecir en ese lenguaje ajeno?».11 Dicho de otra forma, ¿cabe una cultura de los colonizados en una lengua cuyos términos y conceptos serán prestados? El autor retraduce esas preguntas en una cuestión sobre la intelectualidad y la cultura de los subalternos haciendo ver cómo equivale a poner en duda su existencia. Equivale a suponer que las poblaciones colonizadas son incapaces de crear una cultura propia, aunque sea en la lengua del amo; equivale a negarles la capacidad de resignificar y cambiar los términos recibidos mezclándolos con otras tradiciones. Supone que «no somos sino el eco desfigurado de lo que ocurre en otra parte»,12 quintaesencia de la presunción de que una comunidad y una cultura «puede vivirle la historia a otra».

En este sentido la figura de Calibán es paradigmática, tanto por su queja contra Próspero, que expresa en su lamento, como en su afán por liberarse y su fiereza frente a la dominación:

Esta isla es mía, la heredé de mi madre, Sycorax,

Y tú quieres robármela. A poco de llegar aquí

Me acariciabas, me hacías halagos, me dabas

De beber agua de jugosas bayas; me enseñaste

El nombre de la luz mayor y el de la menor

Que adornan el día y la noche. Entonces yo te amaba

Y fui yo quien te enseñó toda la isla:

Los frescos manantiales, los pozos salobres, todo lo fértil

Y los parajes estériles ¡Maldito sea yo por hacerlo!

¡Que los hechizos de Sycorax te confundan! ¡Que caigan

sobre ti

¡Murciélagos, sapos y escarabajos! Soy tu único vasallo

©

Donde antes fui rey. Aquí me has reducido

opia

En esta dura roca y aquí me vas robando

e la c

Lo que queda de mi isla.13

se permit

11 Paráfrasis de la queja de Calibán en la obra: «Me enseñaron su len-

gua y de ello obtuve el saber maldecir», en Fernández Retamar, *Todo*

Calibán, Buenos Aires, CLACSO, 2004, p. 22.

12 Ibídem , p. 19.

13 W. Shakespeare, *La tempestad,* Madrid, Cátedra, 2007, p. 149.

La figura de Calibán acaba representando, como señala el autor, a los pueblos colonizados de la zona del Caribe y se convertirá en un símbolo usado por algunos de sus escritores más admirados, entre otros por Aimé Césaire, que escribió una adaptación de la obra de Shakespeare para el teatro negro, por el poeta Edward Kamau Brathwaite y por el propio Fernández Retamar. Este la contrapone a la figura de Ariel, el intelectual asimilado que hace de conciencia de Próspero.

La queja de Calibán, «me quitaste mi lengua y tengo ahora que recurrir a una lengua extranjera» resumiría la trágica paradoja del proceso de aculturación que acompaña el colonialismo y que en cierta forma constituye su columna vertebral. Por eso cuando los estudiosos postcoloniales insisten en el carácter cultural de la dominación colonial, no debe entenderse, en mi opinión, como un de-

bilitamiento de la opresión sino como un reforzamiento de la misma. El proyecto colonial, en su carácter de proyecto civilizador, incorporaba esta dimensión en un lugar central. Y por tanto la expansión de la cultura del dominador, presentada como la única cultura realmente valiosa, formaba y sigue formando parte de todo el proyecto.

Ese proyecto es institucional en la medida en que pone a punto una serie de instituciones culturales, desde la enseñanza a las artes, desde los departamentos universitarios a los museos. En todos ellos se recoge información sobre los pueblos colonizados y sus culturas pero siempre, como Edward Said ha demostrado reiteradamente, desde la primacía del sujeto enunciador occidental.

Un elemento fundamental en toda la estrategia pasa

©

por la creación de una élite colonizada culta, que adopta la lengua y la cultura colonial e intenta hacerla suya por

opia

diversas razones. En algunos casos se hace valer la des-

e la c

confianza frente a las tradiciones religiosas que siguen im-

se permit

perando entre las clases populares. Las élites cultas adoptan entonces la lengua colonial, el inglés, el francés o el español, como forma de acercarse a la cultura pretendidamente más civilizada del dominador, siendo justamente a través de ella como se establece una especial colaboración entre las élites nativas y las coloniales.

Colonizadores y colonizados

En los textos de los años sesenta del siglo pasado se dibujan dos figuras centrales de la situación colonial: el colono o colonizador y el colonizado, ambos opuestos y enfrentados. Al igual que Frantz Fanon, el intelectual tunecino Albert Memmi esbozó, por esa época, lo que sería una primera aproximación a la relación entre ambos. Su libro, el breve texto *Retrato del colonizado*, es uno de los grandes éxitos sobre esta temática; ha sido traducido a numerosas lenguas y reeditado innumerables veces. Leído hoy su argumentación suena tal vez demasiado dialéctica pero nos da una primera semblanza de las relaciones de

dependencia mutua entre estas dos figuras: el colonizador y el colonizado.

Memmi subraya que las relaciones coloniales no son sólo meramente interpersonales sino que constituyen una estructura, un conjunto de situaciones estructuradas que prevalecen sobre las intenciones y designios de las personas, marcando sus respectivas posiciones. Existe pues en ellas una dinámica «objetiva» que explica su evolución y las alternativas previsibles, así como los callejones sin salida en que se encuentran las personas que viven en ellas. Correspondería a las estructuras objetivas de una sociedad de las que ya hemos hablado repetidamente.

«La relación colonial encadenaba a colonizador y colonizado en una especie de dependencia implacable»,[14] nos dice Memmi, generando reacciones en cadena que marcan la subjetividad de cada uno de ellos. El colonizador parte de una situación de conquista o usurpación que le

garantiza una serie de privilegios. Para legitimarla debe

encumbrar sus propios valores y desvalorizar al coloni-

e la c

zado, de modo que explique «naturalmente» su superio-

ridad. Ello pone en marcha una maquinaria demencial

se permit

ya que a más privilegios por parte del colonizador, más

aumenta su superioridad y más inferioriza al colonizado.

14 lbert Memmi, *Retrato del colonizado*, Buenos Aires, Ediciones de la

Flor, 1969, p. 10.

Este admira al colonizador y en cierta forma intenta pare-

cérsele sin lograrlo nunca totalmente ya que, justamente,

la disimetría del modelo colonial se sustenta sobre la re-

petición de esta diferencia que, por lo general, incluye una

diferencia de raza.

La realidad colonial está pues íntimamente ligada al

racismo, en el que Memmi distingue tres pasos: la cons-

tatación de las diferencias entre colonizadores y coloni-

zados, diferencias que son tematizadas en el discurso de

las «razas»; la suposición de que tales diferencias son am-

plias y naturales, por lo que difícilmente van a desapare-

cer, de modo que cuanto más tiempo se mantengan, más legitimarán el ejercicio del poder colonial; la diferencia del colonizado es siempre valorada de forma negativa y la del colonizador de forma positiva lo que corresponde a una concepción claramente racista. Por último, el mantenimiento de la brecha entre unos y otros se sutura de forma mistificada por el recurso a la historia evolutiva postulando que en algún momento, siempre desplazado hacia el futuro, la evolución podrá cerrarla; sin embargo, las medidas tomadas en el presente no la debilitan sino que la aumentan, razón por la cual su mantenimiento sigue reclamando la presencia colonial.

En este marco la primera reacción del colonizado es acercarse lo más posible al colonizador, intentando asimilarse a él. Este esfuerzo es baldío ya que la continuación de la relación colonial exige el mantenimiento de sus términos y de la distancia entre ellos. Por consiguiente la segunda reacción será la rebelión. En su preparación, el colonizado se vuelve hacia sus propias tradiciones intentando hallar en ellas valores-refugio. Eso no significa que

esos valores y tradiciones estén fuera de toda crítica, sino
opia
que ofrecen un espacio de reencuentro consigo mismo y
e la c
con otros en un universo de desolación. Encontramos ahí
una especie de «racismo antirracista» pero que, insiste
se permit
Memmi, «no es biológico ni metafísico sino social e histó-
rico. No se basa en la creencia en la inferioridad del grupo
detestado, sino en la convicción y en buena medida en la
comprobación de que ese grupo es definitivamente agre-
sor y perjudicial […] En pocas palabras no es un racismo

de agresión sino de defensa».15 En algunos autores está
ligado a lo que se conoce como *nativismo*, la defensa de
una comunidad imaginaria previa que sirve de sustento a
las prácticas de resistencia.

Otra cuestión importante es la proclividad del colo-
nialismo a devenir fascismo. Igual que Césaire, Memmi
sostiene que el colonialismo es ya fascismo orientado a la

población colonizada. En el nazismo y en el fascismo, que proliferó posteriormente en tierras europeas, esos modelos se trasplantaron a la metrópolis, borrando la separación colonial entre metrópolis y colonias, pero la violencia cotidiana que allí se ejercía en nada desmerece de los peores desmanes aplicados posteriormente.

Esa situación complica la posición del intelectual colonizado. Por una parte, en tanto que educado en la cultura del colonizador, tiende a apropiársela y a compartir sus puntos de vista despreciativos de los colonizados.

Por otro, especialmente en los momentos de fervor bélico en los años de las luchas de liberación nacional, surge un grupo de intelectuales que revalorizan las diferencias de los colonizados, tanto en términos culturales como en tanto que grupo colectivo inferiorizado. El discurso de la «raza» adquiere ahí la valencia estrictamente opuesta.

El «otro» no recuperable. Los intelectuales negros de la primera mitad del siglo XX

Surge así en la primera mitad del siglo XX una intelectualidad negra en la que se inscriben nombres como los ya

citados W. E. B. DuBois y C. L. R. James, George Padmo-

opia

re, Eric Williams, Oliver Cox y los denominados autores

e la c

de la *negritud*. Todos ellos proceden por lo general de la

se permit

15 Ibídem, p. 135. Frantz Fanon había señalado que «el racismo antirracista, la voluntad de defender la propia piel que caracteriza la respuesta del colonizado a la opresión colonial representa evidentemente razones suficientes para entregarse a la lucha», implica por tanto el recurso a la violencia defensiva. *Los condenados de la tierra...* , p. 127.

pequeña burguesía ilustrada de las colonias y es bastante corriente que emigren a las respectivas metrópolis huyendo del ambiente provinciano de sus hogares, que allí se radicalicen y acaben volviendo a su patria convertidos en intelectuales radicales y/o dirigentes revolucionarios. En capítulos anteriores hablamos de Stuart Hall, el promotor de los estudios culturales. Lo haremos ahora de otros importantes intelectuales negros, entre otros DuBois, y de

los autores del movimiento de la *negritud*.

Suele ser bastante común que estos intelectuales se encuentren en relación con la cultura dominante propia de lo que hemos llamado «Próspero y Calibán». Conocen mucho mejor la cultura de los colonizadores que la autóctona y sin embargo, su inicial fascinación frente a ella cede el lugar a una visión mucho más crítica y mejor informada. Lo mismo ocurre con el marxismo, cuya lectura de clase habrá que combinar con la de raza.

El intelectual afroamericano W. E. B. DuBois, inspirador de una amplia corriente en el movimiento por los derechos civiles, ocupa un lugar preeminente en los estudios sobre los afroamericanos y la constitución de su subjetividad cuya narrativa contrapone, en un movimiento dialéctico, a la historiografía blanca sobre la formación de EEUU. «La historia de los negros —nos dice Robinson— ha empezado a la sombra de los mitos nacionales y como su negación dialéctica».16 Aunque existe debate entre los historiadores sobre el carácter y la amplitud de su marxismo, sus biógrafos señalan que dio clases sobre Marx durante varios años y que en su obra de 1935, *Black*

Reconstruction in America analiza con detalle la dinámica económica en el periodo de la reconstrucción.[17] Eso le su-

puso un enfrentamiento con la doctrina oficial del Partido

Comunista de EEUU que por aquellos años defendía la

tesis de que el desarrollo estadounidense suponía una excepción al capitalismo europeo ya que, mientras que este

16 *Op. cit.*, p. 190.

17 En la historiografía estadounidense se entiende por «periodo de reconstrucción» los últimos años del siglo XIX, después de la guerra civil.

estaba en bancarrota en los años treinta, aquel se mantenía saludable. En cuanto a la política hacia los afroamericanos DuBois criticaba que dicho partido defendiera un revolucionarismo tal que, en el caso de que los negros se adhirieran a él, los conduciría a la catástrofe.[18] Para él era

mucho más importante favorecer su educación, creando una intelectualidad negra que estuviera ligada a las masas de color por lazos de solidaridad racial. Era los que denominaba «el diez por ciento con talento» llamado a liderar el movimiento por el despertar de los afroamericanos.19 La disputa se hizo más agria a comienzos de los treinta cuando la política de transformación cultural liderada por Du-Bois no parecía que pudiera dar más frutos, al tiempo que crecía la simpatía de los afroamericanos por el programa comunista.20 Los disturbios de los años treinta parecían confirmar este cambio en el horizonte de la protesta.

James valoraba en gran medida a este personaje pues juzgaba que su opción por crear una *intelligentsia* negra, aunque pequeño burguesa, representó un gran avance en su época:

Du Bois marca una gran etapa en la historia de la lucha de los negros cuando dijo que los negros no pueden aceptar por más tiempo la subordinación que predicaba Booker T. Washington […] Al organizar la Asociación nacional por el avance del pueblo de color [National Association for the Advancement of Coloured People, NAACP] y al

fundar su periódico *The Crisis*, DuBois tomó la delantera en hacer reconocer a Estados Unidos y al mundo entero que el prejuicio racial no era sólo cuestión de que los negros fueran perseguidos, sino que era un cáncer que

©

envenenaba toda la civilización de EEUU. En segundo lugar, en las Conferencias Panafricanas que organizó por

opia

todo el mundo consiguió que la gente, en Estados Unidos

e la c

se permit

18 Véase sobre este tema la discusión en Robinson y sus notas, p. 196.

19 Los denominados «Talented Tenth» según el título del libro de DuBois que ha sido criticado como muestra de elitismo intelectual.

20 Un texto clave de este momento es el artículo publicado en su revista *The Crisis,* «Marxism and the Negro Problem», núm. 40-5, mayo de 1933.

y en cualquier otra parte, comprendiera que no se podía dejar a África en el estado de estancamiento y de explo-

tación en el que había entrado en el siglo XX. En tercer lugar, en su estudio de la trata americana de esclavos y en su estudio de la Guerra Civil fue, sin duda, uno de los historiadores más profundos y eficaces de su época: no hay ningún historiador notable actualmente, y en los últimos cincuenta años, que no haya contraído una deuda tremenda con el trabajo historiográfico de DuBois. O sea que en todos esos aspectos fue mucho más que un «líder de nuestro pueblo». En aspectos fundamentales iba una generación por delante de la mayoría de los pensadores americanos de la época y es uno de los más grandes ciudadanos de EEUU en el siglo XX.21

Su obra *The souls of black folk* (1903) es un alegato extraordinario contra la discriminación, basado en la experiencia de las personas negras cuya percepción de sí es la de alguien que se mira a través de los ojos de otro; una percepción siempre esquizofrénica, y no en el sentido positivo que da Deleuze a esta figura, sino en el sentido de algo desajustado, informe y monstruoso que desafía los códigos dominantes. Incluye un canto emocionado a la música negra, ese «llanto rítmico» de los espirituales negros que

se ha transmitido de generación en generación. Los esclavos negros trajeron consigo su música, sus instrumentos y su lenguaje.

DuBois, descendiente de franceses, holandeses y africanos, era un ejemplo del intelectual que descubre la pertenencia a «su» raza como un rasgo característico de su vida que le condena a la discriminación, y que luchará por transformar en fuente de resistencia. Pero no todos los in-

telectuales salen victoriosos de esta prueba. Para muchos

afroamericanos, inclusive para muchos artistas, escritores y

músicos, su pertenencia a una raza denigrada por el racismo será fuente de un dolor profundo durante toda su vida.

Entre ellos se encuentran el grupo de poetas y escritores que en la segunda mitad de la década de 1920

21 «Black Power», 1967, marxists.org.

conformaron lo que se conoce como el Renacimiento de Harlem. Este fue un movimiento auspiciado por un sociólogo afroamericano, Charles S. Johnson, autor de una investigación sobre los negros en Chicago. Su idea era que en un mundo cerrado en lo político y lo laboral, quedaba una rendija por la que hacer penetrar esa intelectualidad negra que estaba surgiendo, y esa rendija era el mundo del arte y la literatura. Descubrió, además, que entre la intelectualidad blanca bohemia del Greenwich Village de Nueva York, hastiados de la civilización industrial, estaba naciendo un entusiasmo algo folklórico, pero no por ello despreciable, por la cultura negra. Se trataba pues de aupar a la élite culta afroamericana radicada en el Harlem de la parte norte de la ciudad con la ayuda de la intelectualidad blanca de la parte sur.

«Era posible ser negro y sentirse orgulloso, creativo, disciplinado, enérgico desde el punto de vista político e independiente desde el económico» nos dice Levering-Lewis en su monografía sobre esta época. Entre los autores memorables incluye a Claude McKay, Jean Toomer, Countee Cullen, Alain L. Locke, Langston Hughes; a

ellos se sumaron filántropos, algunos judíos; editores de revistas, agentes inmobiliarios y productores de Broadway. Todo ello popularizó el mito del Harlem de los años veinte, la mayor metrópolis negra del mundo, según decían sus propagandistas, que descollaba por su literatura y su música, sus revistas y sus locales nocturnos y en la que habitaba una nueva clase media afroamericana pugnando por ser reconocida en términos de igualdad por sus pares blancos. Para ello tenían que revalorizar y dignificar «lo negro». Este movimiento, relativamente contradicto-

rio, en tanto exigía revalorizar lo que había sido denigrado pero al mismo tiempo alejarlo de sus manifestaciones

más vulgares y obscenas, marcó los cánones éticos y esté-

ticos de la *intelligentsia* afroamericana de la época.

Por un lado se trataba de promocionar las creaciones de los poetas y novelistas afroamericanos, pero al mismo tiempo de rechazar aquellas que, más desenfadadas y/o

vulgares, reproducían el estereotipo de los negros lujuriosos, borrachos y de malas costumbres. Los novelistas,

pintores y músicos se vieron atrapados en este doble fuego en el que se les promocionaba pero siempre que se mantuvieran dentro de los cánones de un gusto de clase media, cosa que para algunos de ellos representaba una nueva camisa de fuerza. Acechaba siempre el peligro de que con sus creaciones, el afroamericano educado se pudiera sentir «un salvaje»; ese miedo reforzó los estereotipos dominantes en vez de permitir actuar contra ellos.

El movimiento del Nuevo Negro incubado en el Harlem neoyorkino estaba atravesado por esta contradicción.

En este contexto Du Bois reclama el aporte de la cultura negra en su cruce con la blanca:

Una cierta felicidad espiritual, un amor sensual y tropical por la vida, en contraste con la frialdad y la prudencia de la razón de Nueva Inglaterra; una lenta y soñadora concepción del universo; un habla líquida que alarga las palabras; una sensibilidad intensa para los valores espi-

rituales: todas esas cosas y otras similares nos revelan en América la impresión de África sobre Europa.[22]

Este cruce redundaría en beneficio de ambos lados de la frontera racial. Pero para ello había que romper el prejuicio racial y elevar a los afroamericanos al nivel de los blancos. Lo que esta *intelligentsia* no planteó fue que también había que poner en cuestión los estándares de la clase media culta blanca. Sin eso, y a pesar de su importante aportación a todo el movimiento por los derechos civiles, su ideario resultaba llamativamente pacato.[23] El famoso Renacimiento de Harlem sucumbió ante los problemas derivados del crack de 1929 y la gran depresión que le

22 DuBois, *The Gift of Black Folk: the Negro in the Making of America*,

Oxford University Press, 2007, p. 320, cit. por Levering Lewis , *op. cit.* , p. 295.

23 La bibliografía americana sobre DuBois es relativamente amplia.

En el tema que nos ocupa baste señalar además de la biografía de

Levering Lewis, *W. E. B. Du Bois, 1868-1919: Biography of a Race,* Owl

Books , 1994, el capítulo que le dedica P. Gilroy en *The Black Athlantic*, Londres, Verso, 1993, pp. 110-145 [ed. cast.: *El Atlántico negro*, Madrid, Akal, 2014].

siguió, con consecuencias muchísimo más dramáticas para los afroamericanos que para los blancos pobres. En los años siguientes aquellos cambiaron sus lealtades políticas y empezaron a votar al Partido Demócrata.

Casi por la misma época, los textos de otros autores negros como Aimé Césaire o Frantz Fanon impulsaron el movimiento conocido como *negritud.* Este movimiento tuvo su cuna en Francia a comienzos de la década de 1930 y estuvo integrado por estudiantes y jóvenes escritores africanos y antillanos de algunas colonias francesas, entre otros y además de los dos ya citados: Leopold Sedar Senghor, senegalés y futuro presidente de este país, y León Gontran Damas de la Guayana francesa.

Estos jóvenes intelectuales, residentes por entonces en París, promovieron a través de este movimiento una pro-

funda resignificación de los términos. El texto de Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, empieza justamente con la imprecación «negro» con la que muchos franceses les interpelaban, cargando el término con rasgos específicamente despectivos e inferiorizantes. Aimé Césaire lo usa para resignificarlo en un sentido positivo. « *Negritud*, dice, puede definirse como toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad»24 que alimenta la resistencia y la lucha de las comunidades negras.

En *Cahier dún retour au pays natal* encontramos estos impresionantes versos:

Está de pie la negrada
La negrada sentada,
Inesperadamente de pie
©
De pie en la cala
opia
De pie en los camarotes
e la c
De pie en el puente
De pie en el viento

se permit

De pie bajo el sol

De pie en la sangre

24 «Discurso sobre la negritud», en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, p. 87.

De pie

YLibre

De pie y no pobre loca en su libertad y su

Miseria marítima flotando a la deriva perfecta

Y hela aquí

Inesperadamente de pie

De pie en las jarcias

De pie en la barra

De pie en la brújula

De pie en el mapa,

De pie bajo las estrellas

De pie

YLibre

Y el navío lustral avanza impávido sobre las aguas

desplomadas

Y ahora caen

Y ahora se pudren nuestras borlas de ignominia

Por el mar restallante del mediodía

Por el sol floreciente de la medianoche.25

Estos textos nos presentan una nueva dimensión: la de una rebelde subjetividad otra, no recuperable, pues la cesura que la constituye es la de un «otro» radicalmente ajeno, marcado por una profunda inferioridad que le coloca en un lugar muy cercano a la mera y simple animalidad. Este punto es importante, ya que cuanto más cerca de la animalidad se sitúe al «otro humano», más fácil será poder tratarle del mismo modo que se trata a muchos animales, en especial en cuanto a su uso y abuso que incluye el poder de dar muerte. Visto desde esta perspectiva

volvemos a encontrar la referencia anterior en el sentido

de que para el racista y el colonizador el régimen de es-

clavitud no es un régimen de excepción sino una forma

imprescindible de tratar a aquellos seres de cuya humani-

se permit

dad se duda. El racismo parte del supuesto de que estas personas son incapaces de las formas de reconocimiento

25 Aimé Césaire, *Cahier dún retour au pays natal,* Zamora, Fundación Sinsonte, 2007, p. 67.

exigibles entre humanos y que, por consiguiente, deben ser sometidos a un proceso de «domesticación» que, con el tiempo, tal vez logre humanizarlos; en el ínterin sólo son eficaces las medidas de violencia.26 Sin embargo el colonizado, aunque conoce este discurso, nunca se va a animalizar a sí mismo, nunca se va a considerar un animal y va a desarrollar formas complejas de parodia del discurso del amo.

Fanon denuncia el racismo implícito en este uso del término «negro» y, a partir de ahí, empieza a reflexionar sobre sus connotaciones. Para él, la cuestión del racismo, y especialmente del racismo contra los negros, reside en la imposibilidad para un negro de construir una subjeti-

vidad mínimamente aceptable desde estos parámetros.

El desprecio social incorporado en el lenguaje racista imposibilita al sujeto afectado para, justamente, construir su subjetividad. Doblando su análisis con los resultados de la psiquiatría —Fanon ejerció como psiquiatra durante años— llega a la conclusión de que este modelo lleva a su culmen la dialéctica de la enajenación en su sentido psicológico. La persona negra, enfrentada al discurso descalificador, no tiene opción: si se ajusta al modelo dominante que le considera un ser inferior y capaz de todos los desmanes, construirá una subjetividad peligrosa en primer lugar para sí mismo, pero si intenta adaptarse al discurso de los blancos, encontrará que no hay lugar ahí para él. Como dice Lewis Gordon con una hermosa frase: no hay un modelo de ser humano normal para un negro. En consecuencia su subjetividad, esa narración a la que me refería al principio, resulta siempre cortada, inconexa y peligrosa. Y es fuente de sufrimiento.

Justamente éste es el punto en el que Aimé Césaire

anuda la solidaridad a la que da forma el proyecto de la

e la c

negritud:

se permit

26 Considérese por ejemplo el término «bozal» con el que se designaba a los esclavos negros en las colonias españolas por analogía con los caballos «bozales», aquellos que no han sido domados y que necesitan por tanto llevar bozal.

Negritud hace referencia a algo más profundo, y más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado; es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre […] Basta preguntarse sobre el común denominador que reúne aquí en Miami a los participantes en este congreso para darse cuenta de que lo que tienen en común no es forzosamente un color de piel, sino el hecho de relacionarse, de un modo u otro, con grupos humanos que han experimentado las peores violencias de la his-

toria, grupos que han sufrido, y que aún hoy sufren con frecuencia, el ser marginados y oprimidos.[27]

Como ya he dicho Fanon parte de esa resignificación, quitándole al término su sentido despectivo y utilizándolo en sentido positivo. Pero no creo que encierre esencialismo sino más bien el reconocimiento de que el punto de partida de su pensamiento se inscribe en el mismo marco lógico que el colonialismo, lo que le permite revertir la operación habitual: donde el discurso racista coloca desprecio, él coloca admiración. La cultura negra es reafirmada como una cultura positiva, enraizada en las tradiciones africanas que, en cierto modo, forma parte del movimiento panafricanista de la época.[28]

La destacada activista afroamericana Assata Shakur explica la importancia que tuvo para ella esa resignificación. En su *Autobiografía* subraya que justamente esa operación permite a alguien situado en condiciones de subalternidad afirmar con orgullo su diferencia:

27 Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, *op. cit.*, pp. 86-87.

e la c

28 «Los esfuerzos del colonizado por rehabilitarse y escapar de la mordedura colonial, se inscriben lógicamente en la misma perspecti-

se permit

va que los del colonialismo […] La cultura que se afirma es la cultura africana. El negro, que nunca ha sido tan negro como desde que fue dominado por el blanco, cuando decide probar su cultura, hacer cultura, comprende que la historia le impone un terreno preciso, que la historia le indica una vía precisa y que tiene que manifestar una cultura negra». F. Fanon, *Los condenados de la tierra...*, p. 193.

En un país que intenta negar completamente la imagen de la gente negra, que constantemente nos dice que no somos nada, que nuestra cultura no vale nada, sentía y sigo sintiendo que tenemos que hacer constantemente declaraciones positivas sobre nosotros mismos. Nuestro deseo de ser libres tiene que manifestarse en todo lo que somos y lo que hacemos. Hemos aceptado demasiado de un estilo de vida negativo y una cultura negativa y tenemos que actuar con conciencia para librarnos de esa

influencia negativa. Quizá en otra época, cuando todo el mundo sea igual y libre, ya no importe cómo lleve alguien el pelo o se vista o la pinta que tenga. Entonces no habrá opresores a los que imitar o evitar imitar. Pero ahora mismo creo que es importante que nos veamos y nos sintamos fuertes, orgullosos, hombres y mujeres negras que miran a África como modelo.29

Malcolm X expone la misma convicción cuando narra cómo a partir de la experiencia de la cárcel es capaz de analizar su propia vida de delincuente de Harlem como resultado de las condiciones discriminatorias en que viven la mayoría de los negros. Lo presenta como un caso claro de «concienciación» que permite pasar de una conducta atrapada en el discurso racista a un comportamiento capaz de poner en entredicho ese mismo discurso. El paso de una situación a otra tiene, en su caso, aspectos mesiánicos.

Sin embargo ¿qué puede significar una «cultura negra» dada la diversidad de posiciones y de situaciones históricas y culturales? Esa dificultad ha hecho que el propio movimiento de la *negritud* haya sido objeto de crítica.

El propio Frantz Fanon reconoce que la racialización de

la cultura que se ha impuesto a los intelectuales negros

les conduce a un callejón sin salida pues ya en los prime-

ros congresos de la Sociedad Africana de Cultura se puso

de manifiesto la diversidad entre los problemas y las vi-

vencias de los afroamericanos en relación con los africa-

nos del continente. Eso les orientó hacia la construcción

de la cultura negra en los respectivos marcos nacionales,

29 A. Shakur, *Autobiografía...* , p. 247.

operación que, aunque relativamente exitosa, ha sido

puesta en cuestión también por aquellos trabajos que,

como los de Paul Gilroy, insisten en el carácter transnacio-

nal de la diáspora negra y de su cultura.30

Otros trabajos criticaron, ya desde su primera apari-

ción, el olvido de la realidad «creolizada» (mestiza) de

las poblaciones y de la cultura caribeña y su reclamo de un esencialismo mistificado. Entre ellos el propio Edward Said, en su obra *Cultura e imperialismo*, cuando incorpora la noción de Bhabha de la cultura como un híbrido, como una producción desigual de sentido y de valor, continuamente abierta y errante.31 Para Bhabha la cultura no es «expresión» de un sujeto subyacente sino construcción de un tejido de textos siempre superpuestos y con una unidad oscilante que responden al carácter ambivalente y contradictorio de los espacios de enunciación, aunque pretendan dar la imagen de individualidad.

Mi postura, elaborada en mis escritos sobre el discurso postcolonial en términos de mimetismo, hibridez, astuta urbanidad, es que este momento liminar de identificación (que elude el parecido) produce una estrategia subversiva de agencia subalterna, que negocia su propia autoridad a través de un proceso de «descosido» iterativo y de una revinculación insurgente inconmensurable.32

En su conocida obra *In my Fatherś House*, Kwame Antony Appiah profundiza esta crítica. Para él los reclamos a una solidaridad inmediata entre las personas de color es otra

muestra de racismo; se diferencia del racismo colonial
en que da la vuelta a la discriminación valorando como

30 P. Gilroy en su conocido y muy citado libro *The Black Athlantic* cri-

e la c

tica el etnicismo negro y muestra que la cultura negra es transnacional, dinámica e híbrida por lo que no puede encerrarse en aquella

se permit

mistificación, *op. cit.*

31 E. Said, *Cultura e imperialismo...*, pp. 486 y ss.

32 H. Bhabha *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 225. La postura de Bhabha merecería un análisis más detallado que sin embargo no es posible en los límites de este libro.

positivo lo que aquella inferioriza pero, aunque cambie el sentido de la relación, mantiene los términos. En su análisis de los textos de DuBois sostiene que tanto su defensa de la negritud como su insistencia en la solidaridad entre los negros, que sustenta el panafricanismo, comparten la

lectura esencialista de la «raza» a la que me he referido
anteriormente. Se trataría simplemente de una «inversión
dialéctica» que participa del «racismo romántico» del si-
glo XIX con sus componentes nacionalistas. «La diferencia
real —con los pensadores racistas blancos, sostiene este
autor— es […] como lo exige la dialéctica, que asigna a la
raza un significado moral y metafísico diferente de la ma-
yoría de sus contemporáneos blancos. El punto distintivo
es que la raza negra tiene un mensaje positivo, un men-
saje que no sólo es diferente sino que es valioso».[33] Para
Appiah esta tesis, por más que haya tenido expresión en
un movimiento político notable, es falsa. Los africanos no
tienen una historia común, ni comparten una lengua co-
mún, ni siquiera habitan un territorio común, más allá del
continente geográfico llamado África. La «idea de África»
es una noción inventada por los europeos. «Como escri-
bió Fanon, el negro nunca fue tan negro como desde que
fue dominado por los blancos»,[34] de tal modo que la pro-
pia categoría de negro es un producto europeo; es más,
«los blancos inventaron a los negros para dominarlos».

Y como consecuencia de ello «el curso del nacionalismo cultural en África ha convertido en reales las identidades imaginarias a las que Europa nos ha sometido».35

Encontramos de nuevo la misma disyuntiva en la que pareciera que no hay alternativa: si no se acepta la diferenciación racial —que, sin embargo sigue existiendo social y

©

políticamente por más que no tenga consistencia científica— uno se enfrenta a una discriminación racial que a la

opia

vez deniega, reclamando un cosmopolitismo que le debi-

e la c

lita al no existir en la realidad. Pero si enfrenta la discrimi-

se permit

nación asumiendo las distinciones ficticias, en la medida

33 K. Antony Appiah, *In my Fatherś House...* p. 34.

34 F. Fanon, *Los condenados de la tierra...* , p. 193.

35 Ibídem, p. 62.

en que es discriminado por ellas, sólo puede hacerlo de

modo positivo ya que sólo así puede aumentar la autoestima y el poder colectivo en una interpelación e invitación a otros a sumarse a esta lucha contra la discriminación y la inferiorización colectiva. Se trata de una operación clásica en los movimientos de los subalternos que tienen que darle la vuelta a una identidad denigrada, aunque no deja de ser cierto que este movimiento sólo cambia la dirección de la relación pero no altera sus términos. Tampoco se puede negar que puede haber personas que, aun teniendo los rasgos que les llevaría a dejarse incluir en la categoría discriminada, por lo que sea no están interesados en dicha inclusión, ya sea porque no sean objeto de discriminación directa, porque se vean más afectados por otras dominaciones, o por otras razones. O, como sostiene Appiah, muchos africanos no han vivido la dominación colonial, por tanto deben situarse en una relación hipotética para sentirse interpelados por ella. La tragedia histórica del racismo es que justamente, de convertirse en una práctica política establecida y legitimada, como es en el colonialismo, afectará a todos aquellos a los que el discurso ubique como pertenecientes a la identidad colectiva a

reprimir, independientemente de su pertenencia subjetiva a las mismas. La falsedad del concepto no evita sus espantosas consecuencias históricas y políticas.

Benita Parry resume estas acusaciones diciendo que muchos califican esta especie de «racismo antirracista» como «un mal camino, a pesar de su lenguaje heterogéneo y de su cuestionamiento del pensamiento occidental; este tipo de escritura es rutinariamente desacreditado como la máxima manifestación de un esencialismo étnico mistifi-

cado, como un discurso indiferenciado y retrógrado que instala nociones propias de una identidad nativa funda-

cional y propia y que demagógicamente afirma la recupe-

ración de un pasado inmutable».[36] Pero estas críticas olvidan que su contexto viene marcado por los movimientos

caribeños, en pleno auge de los movimientos nacionalistas en África y tras la crítica marxista de la descolonización

36 B. Parry, *Poscolonial Studies...*, p. 43.

desarrollada entre los intelectuales indios, una de cuyas manifestaciones son los Estudios sobre la Subalternidad antes mencionados. Olvida que antes que leerlo como una manifestación de esencialismo, debe hacerse situándolo en su contexto cultural e histórico. Si lo hacemos así observamos que el movimiento de la *negritud* marca a una élite rebelde que continúa los movimientos del siglo XIX en Haití y en EEUU; su uso de una especie de «humanismo integral» es acorde con una cierta utopía enraizada en estos movimientos, por más que la situación actual de los países africanos complejice notablemente nuestra mirada. Otra lectura es la que nos proponen estudiosos contemporáneos como Lewis Gordon y Nelson Maldonado. Para el primero es obvio que la idea del «negro bárbaro» es una invención europea que cumple el papel de estabilizar por oposición la imagen que el hombre europeo tiene de sí mismo pero que encierra la vida del hombre negro en una imposibilidad cargada de sufrimiento. Ya hemos visto que en *Los condenados de la tierra*, Fanon utili-

za la imagen del infierno como el lugar al que ese discurso condena a los sujetos afectados, lo que ambos pensadores traducen a través de la fórmula del No-ser.

Ya he señalado que el uso de ese término para calificar la experiencia del ser-negro es, en mi opinión, discutible, pero tiene una cierta efectividad para marcar la imposibilidad que tal sujeto tiene de vivir su deseo de una forma aceptable para él mismo y su comunidad. Gordon parafrasea el texto de Fanon cuando dice: «Un niño negro normal, crecido en el seno de una familia normal, se *anormalizará* al menor contacto con el mundo blanco. Mientras que existe una concepción de normalidad para los blan-

cos, esto es, su ser “humano” en virtud de su ser blanco,

no hay nada parecido que pueda aplicarse a los negros.

Un adulto negro que esté “adaptado” […] es un “negro anormal”. Un adulto negro que no esté “bien adaptado”,

es decir, que esté infantilizado, es un negro “anormal”,

lo que irónicamente equivale a una “persona anormal” o simplemente a “anormalidad”. Por lo tanto un negro anormal y un humano anormal son figuras contradictorias». A lo largo de su vida, tal como Fanon lo describe,

«de buena fe el héroe negro intenta vivir mediante cada una de estas opciones (que Fanon presenta en el libro) simplemente como un ser humano. Pero el negro pronto descubre que llevar esto a cabo exige vivir simplemente como un blanco».[37] Las construcciones raciales son como «sanguijuelas» que se adhieren a todas las formas del vivir humano y que impiden para el sujeto racializado —y yo añadiría que para cualquier sujeto colocado en coordenadas de discriminación— vivir de un modo ajeno a ese discurso.

Pero por eso mismo le coloca en un espacio imposible: no puede construir una subjetividad que haga cuentas con su experiencia del vivir, puesto que tal experiencia no existe; el negro en tanto que tal no tiene un punto de vista propio, pero al tiempo su subjetividad no es más que el

calco de la vida global atribuida a los negros en su conjunto y colocada en un espacio de descrédito que nadie querría ocupar; carece de una individualidad que hacer valer en el ámbito social y la que le es atribuida globalmente, es inaceptable. Fanon señala justamente que «los negros son invisibles» puesto que, para el discurso racista, cada uno no es más que un ejemplar del grupo al que se adecúan todos los prejuicios guardados para este. En cierta medida su falta de subjetividad le impide tener una voz propia, pero a la vez es exageradamente visible puesto que todo el discurso se articula en función del peligro que representa su mera existencia. Las creaciones literarias de los intelectuales afroamericanos muestran justamente el dolor y la insatisfacción producidos por esta imposibilidad de ser considerados como iguales por sus pares blancos.

No-ser se aplica por tanto a la inherente falta de senti-

do de una vida a la que se le priva de toda posibilidad de

rechazar una norma denigratoria, de resituarla o de inte-

ractuar con ella y que se caracteriza, por tanto, por colocar al sujeto afectado en un espacio de no-humanidad en el se permit que estará siempre zarandeado, supeditado y subyugado

37 «A través de la zona del No-ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon», pp. 249 y 221.

por el «sentido» que ya otros han construido para él. Si la raza es una categoría construida en este marco, lo que se le niega a aquellos cuya raza excluye del mundo del «ser» (sentido) es justamente el de dar (otro) sentido a su vida. Estarán «condenados» a sufrir la falta de posibilidad de resignificación ligada a su condición. Será el resultado de una operación de aniquilar al otro, de anularle y convertirle en nada o, lo que viene a ser lo mismo, en no humano: animal y/o cosa.38

Sin embargo, a mi modo de ver, el uso del término No-ser para definir esa situación la ontologiza en exceso y no deja ver el carácter cultural, social, histórico y sim-

bólico que soporta tal construcción categorial, puesto que del mismo modo que unos seres humanos están instalados en un sentido de las cosas que les da razón de su ser, parecería que con que permitieran que otros hicieran lo mismo podría resolverse el problema. En caso de que sus respectivos «sentidos» fueran irreconciliables, habría que hacer un llamado al diálogo. Creo que no se subraya que no es que los sentidos sean irreconciliables, es que uno está puesto como el sentido que tienen las categorías y no hay espacio para otras posibilidades más que en un lugar subordinado y no reconocido. Admitir el juego de las perspectivas y de sentidos no compatibles pero entrecruzados, implica destronar el universalismo.

Nelson Maldonado sitúa el análisis de Fanon en el contexto histórico cultural. Sin embargo, no hace referencia a las luchas por la descolonización sino a los trabajos sobre la «crisis de la conciencia europea» que encontramos en autores europeos como Husserl o Heidegger. A diferencia de estos la «mirada del colonizado» que aportan tanto Cé-

©

saire como Fanon les permite pronunciar una sentencia en

opia

el sentido opuesto: no se trata de pensar la crisis del hom-

e la c

bre europeo como un problema al que hallar una solución

que permita resolverla, sino que, como dice Césaire, «Eu-

se permit

ropa es indefendible» y cualquier intento de recuperar

38 «El maniqueísmo del discurso colonial llega a los extremos de su

lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando lo ani-

maliza». F. Fanon, *Los condenados de la tierra*... p. 37.

esa idea, chocará con la resistencia de los colonizados y

oprimidos y llevará directamente al fascismo, entendido

como una forma de capitalismo que extiende *urbi et orbe*

la violencia directa utilizada permanentemente en las co-

lonias.39 Maldonado lo lee como «la contribución de un

sujeto colonizado a las distintas exploraciones de intelec-

tuales europeos con respecto a su crisis y a su legado car-

tesiano. Césaire confiesa que hemos sido etiquetados con

la filosofía cartesiana y por la retórica francesa, pero más

allá de las etiquetas se encuentran ideas y sensaciones que sobrevivieron a la violencia colonial tanto como la razón misma del colonizado, quien observa de forma "clara" y "distinta" elementos de la realidad del europeo que ese se resiste a observar».40 Appiah inserta en este cuadro su reflexión sobre el nazismo cuando indica que «la lección que los africanos sacaron de los nazis —y del conjunto de la Segunda Guerra Mundial— no fue el peligro del racismo sino la falsedad de la oposición entre una «humana» Modernidad europea y el «barbarismo» del mundo no blanco. Ya sabíamos que el colonialismo europeo podía llevar a la perdición las vidas de los africanos con una facilidad despiadada, pero ahora supimos que los blancos podían empuñar las asesinas herramientas de la Modernidad aplicándolas contra cualquiera».41 La pregunta no es, como resulta habitual entre los intelectuales europeos, la de cómo una civilización avanzada como la alemana pudo llegar a tales grados de barbarie, puesto que esta barbarie era cotidiana en los territorios coloniales, sino qué desplazó el objeto de dicha violencia de las pobla-

ciones racializadas a cualquier población que pueda ser
etiquetada como el enemigo y al que en consecuencia se
racializará. Las operaciones en curso contra el terrorismo

islámico participan de la misma operación.

En las colonias francesas, el estereotipo de los otros

estaba ligado a la creación de la figura cultural, incluso

se permit

39 A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo...*, p. 13.

40 N. Maldonado, «Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo», en *Discurso sobre el colonialismo...* p. 192.

41 K. A. Appiah, *In my Fatherś House*, p. 6.

legal, del «indígena», lo que permite enlazar la domina-
ción con el discurso de la tarea civilizatoria del colono. El
habitante autóctono de las colonias es caracterizado como
infantil, poco previsor, irresponsable, dilapidador, todas
ellas peculiaridades que hacen necesaria la consiguiente

labor de «adiestramiento». Su objetivo era convertir en dócil a la población nativa y al mismo tiempo extraer el máximo de rendimiento de su trabajo. En dichas colonias esta figura servía como base a reglamentos jurídicos diferenciados para los colonos y para los indígenas.42

Como ya he señalado las posiciones críticas de las feministas negras aportan un contrapunto interesante en esta discusión, puesto que ellas muestran cómo el discurso negador nunca produce una aniquilación de la subjetividad dominada sino que esta encuentra espacios de resistencia y resignificación, en último término estrategias de empoderamiento que permiten la supervivencia de las personas afectadas por la discriminación.

Los saberes colectivos de las mujeres negras desafían dos interpretaciones imperantes sobre la conciencia de los grupos oprimidos. Un enfoque afirma que los grupos subordinados se identifican con el poderoso y no tienen una interpretación válida independiente de su propia opresión. La segunda asume que los oprimidos son «menos personas» que sus gobernantes y son, por tanto, menos capaces de interpretar sus propias experiencias.

Ambos enfoques ven cualquier conciencia independiente expresada por las mujeres afroamericanas y otros grupos oprimidos como si no fuera de nuestra propia creación o como si fuera inferior a la de los grupos dominantes. Lo que es más importante, ambas explicaciones sugieren

©

que la presunta falta de activismo político en parte de los

opia

e la c

se permit

42 El partido político francés «Les indigènes de la Republique» retoma esta designación resignificándola para señalar la condición discriminada de los hijos de los migrantes coloniales en la metrópolis francesa en la que, a pesar de haber nacido en Francia y ser por tanto ciudadanos de pleno derecho, estas personas se hallan discriminadas por su origen colonial.

grupos oprimidos proviene de nuestra defectuosa conciencia de nuestra propia subordinación.43

Por el contrario ellas insisten en que los grupos oprimi-

dos, en este caso las mujeres negras, desarrollan su propio punto de vista, pero lo desarrollan de forma diferenciada internamente; por tanto también sería equívoco hablar de «la mujer negra» sin tener en cuenta los desarrollos colectivos plasmados en el esfuerzo por articular puntos de vista grupales y compartidos a pesar de la dificultad que existe para formularlos cuando se carece de fuerte influencia en los aparatos culturales institucionales.

Como ellas señalan, el sujeto subalternizado no introyecta esa discriminación y aunque no se rebele contra ella, no se considera a sí mismo/a merecedor de tal trato. Eso le permite, a través de diversas prácticas que abarcan desde el silencio a la huida o la revuelta, construir una subjetividad no determinada por el discurso dominante aunque de algún modo esté entrelazado con este. Las prácticas críticas y de construcción de discurso alternativo tienen ahí su lugar, puesto que permiten robustecer dichas subjetividades e incrementar su capacidad de incidencia social, cultural y política. Como afirma el propio Frantz Fanon: «El colonizado está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado pero no convencido de su inferioridad».44

En este sentido me parece interesante contrastar las formulaciones que parten de la teoría del No-ser con la teoría de la subjetividad que podemos formular a partir del giro spinoziano-deleuziano. En el marco de este pensamiento no podemos hablar de No-ser. «No-ser» sería claramente una operación de negación constitutivamente

imposible, porque todo lo que es (existe) tiene capacidad

para ser y se mantiene siendo, y hará todo lo posible por

no dejarse aniquilar. Es imposible convencer a alguien de que no tiene esa fuerza y ese deseo; incluso aquellos

a los que se coloque en el rango más inferiorizado —el

43 Hill Collins, en *Feminismos negros...*, p. 106.

44 F. Fanon, *Los condenados de la tierra...*, p. 46.

ámbito del No-ser— no se identificarán con él y resistirán de formas impensables. Incluso aquellos fenómenos

como la guerra o la violencia desatada que destruyen, lo hacen porque «son», porque tienen toda la fuerza de la existencia, aunque desde un plano ético pensemos que «no deberían ser» o incluso los consideremos como fenómenos irracionales. Luego la fuerza de «ser» es previa y no aniquilable —justamente eso es lo que Spinoza llama substancia (ser), dios o naturaleza—. Y por lo mismo los seres humanos serán tanto más sagaces cuanto más reconozcan esa fuerza y, la potencien y la cultiven, aunque no cabe duda de que en determinadas condiciones pueden darse todos los vericuetos que conocemos a través del psicoanálisis / psiquiatría y que pueden hacer derivar esa «pasión de vivir» por caminos insospechados y a veces terriblemente perversos y llenos de sufrimiento.

Pero creo que, al revés de lo que plantea N. Maldonado, la cuestión vista desde Spinoza es que la definición «aniquiladora» no es más que una maniobra de despotenciamiento a la que los/as afectados/as se resistirán con todas sus fuerzas y que nunca podrán interiorizar porque va en contra de su propia fuerza para vivir. Por lo que, aunque los vericuetos del deseo son difíciles de seguir y

pueden construir una subjetividad extremadamente compleja, perversa o cínica, depredadora e incluso insostenible, eso mismo demuestra la imposibilidad de una aniquilación total de la fuerza de vivir de los seres humanos y, afortunadamente, hace imposible la extinción de toda resistencia.

En lo que respecta a los negros en su relación con los blancos, y aunque la discriminación contra ellos haya sido la norma, su situación no era la misma para todos ellos:

los afroamericanos vivían en una sociedad que los expo-

opia

nía continuamente a los desafueros racistas de los blancos

e la c

y para el movimiento de la *negritud* África era, como hemos visto, el nombre de un sueño de liberación, mientras

se permit

que las poblaciones negras en África, que vivían en sociedades mayoritariamente negras donde la moral y las concepciones cognitivas propias seguían siendo la norma, no

tenían razón alguna para sentirse inferiores a los blancos; por tanto el resentimiento era menor.45

A diferencia de este planteamiento Mbembe considera que la operación de aniquilación resultado del discurso colonial se sitúa en relación de continuidad con la operación de negación de sí mismo/a que el propio colonizado realiza sobre su persona. La violencia del lenguaje aniquilador colonial, que impide el reconocimiento de sí y provoca la muerte —tanto la muerte simbólica como en ocasiones la propia muerte física—, continúa con la aniquilación que el propio colonizado se inflige como resultado de la dominación a que es sometido. «Haber sido colonizado es haber estado, en algún lugar, cerca de la muerte».46 En el Prefacio a la segunda edición (2005) insiste en mayor medida en el «deseo conjunto» que une a colonizadores y colonizados: «El libro propone localizar de modo general la base de la dominación en el encuentro íntimo entre la voluntad de aquel o aquella que quiere ejercerla y el deseo de aquel o aquella que, dejándose seducir, se somete a él o intenta captarlo, minarlo y eventualmente, utilizarlo en su beneficio»,47 inaugurando formas de corrupción del poder

del que se siguen encontrando abundantes ejemplos en las sociedades africanas postcoloniales.

La discusión por tanto estaría entre aquellos para quienes la dominación colonial aniquila la «humanidad» de los dominados, situándolos por debajo de la línea de «lo humano» e inferiorizándolos hasta el punto de lograr que el maltrato distorsione la autopercepción de las propias víctimas, y aquellos para quienes este trato deshumanizador nunca logra aniquilar la autoestima de los afectados que no se ven a sí mismos como inferiores aun-

©

que sean tratados como tales. Entre estas dos posturas hay

opia

e la c

45 En mi opinión este razonamiento es correcto, pero Appiah pres-

se permit

cinde en demasía de las relaciones de dominación interétnicas en el contexto africano.

46 Mbembe, *De la postcolonie...*, p. 240. El autor analiza la relación entre colono/colonizado en una perspectiva eminentemente hegeliana que deja escaso espacio para la resistencia.

47 Ibídem, p. XX, prefacio.

posiciones más matizadas que incluyen los efectos perversos de tal falta de reconocimiento para la construcción de la subjetividad de los afectados y que, dándole la vuelta, se muestra en los movimientos políticos que tienden a la resignificación y el empoderamiento.

Los «otros» resistentes de los movimientos sociales

Hemos visto anteriormente que, desde el inicio de la esclavitud, encontramos abundantes ejemplos de luchas de resistencia por parte de las poblaciones negras. Demos ahora un breve repaso a sus luchas de finales del siglo XX. Ya hemos comentado que en EEUU la solución de una nación negra en el marco de otra fue objeto de bastante debate y ni siquiera en su momento parecía una solución adecuada. En su primera formulación, a finales del siglo XIX, parecía cumplir un objetivo práctico: proteger un territorio en el que ponerse a salvo en caso de huida, como ocurrió durante la esclavitud, y mantener ahí las comunidades propias. No obstante, parece más bien que esto

responde a un ideario ligado a esas condiciones ya periclitadas.48 Hemos visto el debate entre Trotsky y James a propósito de este tema, así como la utilización de esa consigna en la política del Partido Comunista de EEUU. En su versión blanda, el nacionalismo afroamericano no pretende administrar un territorio separado, sino fomentar un sentimiento de solidaridad compartida y reforzar el peso de las comunidades negras que son muy importantes en todo lo que se refiere a la ayuda mutua y la autodefensa.

©

En este punto chocamos con el tema de la construcción

opia

de identidad. Si, como hemos dicho antes, la identidad se

e la c

construye por medio de relatos de identificación del grupo no es necesario que conlleve posiciones esencialistas, aun

se permit

48 Martin Robinson Delany (1812-1885), uno de los fundadores del nacionalismo negro, insistía en la necesidad de fundar un territorio propio como forma de defensa frente a la ley contra los esclavos fugitivos.

cuando sea proclive a las mismas. Diversos autores insisten en que el nacionalismo negro no requiere que «los negros retengan o revivan una identidad “original”, porque la base de su unidad no es su glorioso pasado nacional o sus supuestas características nativas, sino el reconocimiento mutuo de su vulnerabilidad común frente a la dominación blanca y su voluntad colectiva de acabar con ella».49 Por tanto cabe adoptar una posición antiesencialista y pragmática en el sentido habitual del término, inclusive distante del «esencialismo estratégico» propuesto por Spivak.50 Sin embargo esta posición se desmarca de aquellos para quienes una garantía frente a la discriminación es aumentar el poder de las comunidades, entendidas como formas de autoayuda y de autodefensa. Tal vez, parte del problema es que dichas comunidades están atravesadas por las diferencias de clase y estatus, del mismo modo que lo están por las diferencias de género y/o orientación sexual, lo que pone en cuestión la homogeneidad de inte-

reses entre los diversos miembros y sin duda reproduce

determinadas formas de dominación. En último término

puede discutirse si actualmente la comunidad de intere-

ses entre los negros es mayor que la que puedan tener con

otros grupos sociales o raciales. El poder de las comunida-

des choca con el principio moderno de la individualidad a

todo trance, lo que genera contradicciones aplastantes en

la política norteamericana.

El orgullo de ser negro

©

Uno de los movimientos que más claramente han reivin-

dicado ese orgullo y que mayor importancia han tenido

opia

en el siglo pasado fue sin duda el movimiento de los *Black*

e la c

Panthers (Panteras Negras).

se permit

49 T. Shelby, *We who are dark*, Cambridge, Harvard University Press,

2005, p. 43.

50 Spivak, *In other Worlds*, Londres, Routledge, 1987, especialmente Parte II, 9, pp. 184 y ss.

Este partido se formó en 1966 a partir del Comité estudiantil liderado por Stokely Carmichael, en un momento en el que los movimientos cristianos no violentos estaban ya en decadencia, justo antes de que Martin Luther King fuera asesinado en 1968. Entre los miembros iniciales se encontraban Huey P. Newton (1942-1989), Bobby Seale (1936), Eldridge Cleaver (1935-1998), George Jakson (1941-1971), Fred Hampton (1948-1969), Mumia Abu-Jamal (1954), actualmente en la cárcel, y algunos otros. Entre sus mentores estaba el joven Malcom X, asesinado en 1965, y cuya revalorización de la cultura negra habían seguido todos ellos con profundo interés, y Frantz Fanon cuyo texto *Los condenados de la tierra*, les permitió pensarse como «colonizados interiores».

Los Panteras Negras enlazan con los movimientos por los derechos civiles de los años inmediatamente anteriores. Estos habían puesto en marcha una potente estrategia de «desobediencia civil» con acciones como los *sit in*, que consistían en sentarse en lugares que les estaban prohibi-

dos por la discriminación racial, y los *freedom riders* o caravanas de autobuses con población mixta que atravesaba los territorios donde la discriminación era más fuerte. En ocasiones los autobuses eran atacados por los racistas blancos y se producían fuertes tumultos.

El malestar había ido creciendo durante los primeros sesenta. Son los años en los que se redescubre la cultura negra que trata de emancipar a los afroamericanos de los valores impuestos por la sociedad blanca. Todo ello se acompaña de una fuerte revalorización de lo africano y de un acercamiento sostenido al Islam, al tiempo que se impulsa cierto cierre de las organizaciones negras que no ven con buenos

©

ojos la participación de blancos en ellas. Malcolm X es una

opia

de las cabezas más destacadas de los musulmanes negros

e la c

a cuyo grupo se une en la cárcel, desarrollando a continuación una extraordinaria labor de proselitismo político. Era

se permit

también uno de los líderes mejor valorados y más críticos

contra la moderada intelectualidad negra.

En 1966 los *Black Panthers* se reúnen en Oakland y ahí redactan los célebres 10 puntos: «lo que queremos» y «en lo que creemos», en los que resumen sus posiciones. Sus

exigencias son libertad, empleo, reparación por la desposesión sufrida a lo largo de siglos, viviendas, educación y sanidad gratuitas y respetuosas con la cultura negra, acabar con la brutalidad policial y con las guerras de agresión que EEUU lleva adelante por todo el globo. Piden que se libere a las muchas personas negras que han sido encarceladas como consecuencia de juicios injustos, con jurados formados únicamente por blancos. Queremos, en fin, dice el punto diez: «tierra, pan, vivienda, educación, vestimenta, justicia y el control de las tecnologías modernas por parte de las comunidades».[51]

Los «panteras» entienden que el primer problema de las comunidades negras es la brutalidad policial por lo que deciden plantarle cara. Para ello usan la 2ª enmienda de la Constitución de EEUU que autoriza a los parti-

culares a llevar armas siempre que estén descargadas y sean visibles. Usando esta norma se presentan armados en diversos actos, mostrando visiblemente su voluntad de defenderse siempre que sean atacados.[52] Ante este uso subversivo de la legislación el gobernador de California Ronald Reagan, que posteriormente será presidente de EEUU, intenta cambiar la ley sobre licencia de armas, pero los panteras logran bloquear la modificación de la ley.

Tanto o más que la espectacularidad de las armas o que su lenguaje agresivo, las autoridades temen su compromiso social, como por ejemplo los desayunos para los niños: En un informa confidencial de 15 de mayo de 1969, John Edgar Hoover —que era el miembro del FBI especialmente dedicado a las tareas de represión contra los negros— advirtió a sus agentes del peligro que represen-

tan los programas de desayuno gratuito para los niños.

Dicho programa es la actividad más influyente del BPP

51 Los diez puntos fueron redactados en 1966 y fueron publicados en

se permit

una octavilla de los *Black Panthers*. Reproducidos en diferentes pu-

blicaciones tomo como base la que está incluida en una recopilación

de los dibujos e ilustraciones de Emory Douglas, *Black Panther. The*

Revolutionary Art of Emory Douglas, Nueva York, Rizzoli, 2007, p. 104.

52 El propio nombre de «panteras» responde a este designio, ya que las

panteras son unos animales que sólo atacan si previamente son atacadas.

(*Black Panther Party)* y por consiguiente es, potencial-

mente, la amenaza mayor a la que las autoridades deben

prestar mayor refuerzo […] a fin de neutralizarlos y des-

truir todo lo que representan.53

Empieza entonces una campaña sistemática para destruir

la comida durante los desayunos, atacar los locales, in-

filtrar el movimiento, aumentan las denuncias falsas, las

provocaciones, los ajustes de cuentas y los asesinatos, los

encarcelamientos y los juicios. El *Black Panther Party* no

fue capaz de resistir tal acoso y, aunque siguió existiendo

oficialmente hasta 1983, a partir de 1973 dejó de ser vi-

sible, dejando varias decenas de encarcelados de los que

todavía quedan algunos.

El agente fundamental de la represión fue el programa del FBI denominado COINTELPRO. Este programa logró infiltrar agentes de la policía entre los militantes desencadenando luchas internas en las que una facción se enfrentaba a otra. Huey y Eldridge Cleaver, dos de los dirigentes más importantes, fueron objeto predilecto de este tipo de intrigas que acabó con la expulsión de varios militantes y el paso a la clandestinidad de muchos otros. Pero, a pesar de la dureza de las confrontaciones, «nadie tenía la más ligera idea de que toda esta situación había sido cuidadosamente manipulada y orquestada por el FBI» afirma la ya citada Assata Shakur.[54]

C. L. R. James, ya entonces bastante mayor, no deja de felicitarlos por lo que considera una apuesta decidida por una nueva forma de socialismo. Con placer muestra su anuencia al posicionamiento anticapitalista de los panteras:

Lo que no buscamos es crear comunidades en las que, en

lugar de los dirigentes blancos, sean los negros los que controlen la vida de las masas negras y donde el dinero de los

se permit

negros vaya a los bolsillos de unos pocos negros; queremos

53 Huey, *War against the Panthers*, p. 102, cit, por Tom van Ersel, *Histoire du Black Panther Party*, París, L´Échappée, 2006, p. 69.

54 Assata Shakur, *op. cit.*, p. 320.

que vaya al bolsillo de la comunidad. La sociedad que buscamos construir entre el pueblo negro no es una sociedad capitalista opresiva, pues el capitalismo por su propia naturaleza no puede crear estructuras libres de dominación. Luchamos por la redistribución de la riqueza y por acabar con la propiedad privada en Estados Unidos.55

A principios del siglo XXI las comunidades afroamericanas siguen siendo colectivos muy movilizados, como demuestra el movimiento Black Lives Matter que enfrenta el racismo institucional y la violencia policial.

Intelectuales «mestizos» e intelectuales hegemónicos

La línea divisoria neta entre colonizadores y colonizados

que veíamos en Memmi o en Fanon, se hizo cada vez más borrosa a medida que avanzaba el siglo XX. A principios del XXI esta frontera es difícil de ubicar y no porque las diferencias de clase hayan desaparecido o porque ya no existan discriminaciones de género, raza, sexo o religión. Sino porque tales diferencias y discriminaciones se han vuelto muchísimo más dinámicas, viajan por todo el globo y se asientan en espacios inesperados como los centros metropolitanos de la vieja Europa.

Se confunden también los rasgos entre la intelectualidad colonial y la intelectualidad metropolitana dominante. Como ya hemos visto gran parte de la intelectualidad de los países descolonizados se ha formado en los grandes centros metropolitanos y en muchos casos ha

©

importado, a su vuelta a los países de origen, el pensa-

opia

miento y las teorías de los colonizadores. En el caso de

e la c

muchos profesores alternan su docencia en las universidades del Primer Mundo y las del Sur global. Eso permi-

se permit

te a algunos pensadores europeos seguir afirmando sin rubor la universalidad indiscutida de la cultura europea

55 Discurso de Stokely Carmichael, citado por James, «Black Power», 1967, marxists.org.

o inclusive atribuir el criticismo de las teorías post y descoloniales a la faceta autocrítica del pensamiento europeo. Se crea así una comunidad intelectual cosmopolita que parece situada por encima de las diferencias de raza, género o poder global.

En esta comunidad hay grupos disidentes: los formados por voces discrepantes en la propia tradición europea, representadas por posiciones no directamente hegemónicas aunque formen parte de la cultura hegemónica, con posiciones críticas frente al eurocentrismo – podríamos situar ahí algunos de los pensadores críticos de la segunda mitad del siglo pasado como Gilles Deleuze, Toni Negri, Boaventura de Sousa Santos o la pensadora feminista Rossi Braidotti. Estas voces participan del privilegio de

pertenecer a la cultura europea hegemónica pero sin embargo se sitúan con relación a ella en una línea crítica y/o de disidencia.

En este espacio las voces femeninas suelen estar tradicionalmente segregadas, lo que no obsta para que a su vez algunas autoras recreen sus propios espacios hegemónicos en el horizonte feminista. Corrientes feministas, como el feminismo de la igualdad ocupa un lugar hegemónico dentro del feminismo frente a corrientes menos reconocidas como el feminismo de la diferencia o el ecofeminismo. El feminismo *queer* presenta una versión académicamente reconocida en Europa, mientras que en EEUU se la situaría en espacios más marginales, con fuerte influencia en los movimientos sociales.

Lo mismo cabría decir de los intelectuales de los países del Sur global, por lo que no podemos afirmar que las teo-

rías con las que este libro se confronta tales como los post y descoloniales sean, sin más, expresión de voces domina-

das. Como ya hemos visto, sus defensores ocupan puestos importantes en la Academia del Norte global y en cierto

se permit

modo son reconocidos por sus pares, aunque a su vez no dejen de retarnos obligándonos a tomar nota de las voces de los discriminados. Pensadores de los que hemos aprendido tanto como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Dipesh Chakrabarty, Kwame Anthony Appiah, Silvia Rivera Cusicanqui y tantos otros ocupan merecidamente este rango.

Aparece también una nueva figura, aquella que Gloria Anzaldúa denomina *la mestiza*. Esta pensadora —mujer, mestiza en EEUU, pensadora entre el inglés y el castellano y activista en el marco del denominado «feminismo de las mujeres de color» en EEUU— se coloca voluntariamente en este *entre*. Rechaza las formas identitarias de las clasificaciones habituales y reivindica el pensar entremedias de posiciones aparentemente excluyentes con las que sin embargo convivimos. Ese pensar- *entre* genera una subjetividad móvil, capaz de moverse entre posiciones alternativas que intentará com-

poner; rehuirá las oposiciones frontales que tan importantes fueron en la historia del colonialismo y en los movimientos de resistencia y liberación. Pero pareciera que el mundo global contemporáneo nos exige dejarnos interpelar por aquellos otros que el discurso hegemónico había demonizado. Y que al mismo tiempo, desde los movimientos sociales, necesitamos ser capaces de escuchar las voces de esos otros, parejos a nosotras mismas, que habíamos silenciado u olvidado. En el movimiento y en el discurso feminista estas voces se han hecho cada vez más fuertes obligándonos a poner en cuestión un feminismo que se consolidó en torno a la opresión de género sufrida por las mujeres a manos de los varones, pero olvidó cómo esa misma opresión era ejercida por unas mujeres sobre otras. El reclamo a la «sororidad» de todas las mujeres nos emplaza frente a una tarea, un proyecto, no algo ya dado por el mero hecho de ser-mujer. Este es el sentido en el que se pronuncian Chela Sandoval, Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa. La primera intenta identificar, a partir de su propia práctica política, esas nuevas formas impuras de la conciencia subalterna que siempre forman parte de los dos mundos: el del co-

lonizador y el del colonizado. Al capitalismo globalizado

del siglo XXI le corresponde, en su opinión, no tanto una

conciencia de oposición frontal, cuanto una conciencia de oposición *diferencial*; el adjetivo implica que el/la domina-

do/a debe ser capaz de desplazar el foco de su resistencia siguiendo la movilidad del poder, al mismo tiempo que busca líneas de afinidad y alianza con todos aquellos/as otros/as con los que puede aunar esfuerzos sin menoscabar las diferencias.

Eso implica un tipo de subjetividad atenta a la sensibilidad del *outsider* con el que comparte la falta de lealtad a los significantes de la cultura dominante. Con ello logra quebrar la aparente naturalidad de la realidad existente. Al mostrar cómo esa realidad se constituye histórica y socialmente es capaz de desarticular su discurso, tarea bási-

ca para escapar de su dominio. Como dice la autora, «la percepción semiótica de los signos en una cultura como opiniones estructuradas cargadas de poder es una herramienta básica de supervivencia, necesaria para la ciudadanía oprimida y subordinada».56

Como consecuencia de esta operación, las personas que viven en el mundo capitalista contemporáneo y que han sido socializadas en el discurso hegemónico experimentan, en un primer momento, el desasosiego que atraviesa las vidas de los subalternos: esa especial sensación de vivir en un mundo en el que no se encuentra acogida. Justamente eso es lo que nos acerca al mundo lleno de inquietud del dominado. La desarticulación del discurso, si se combina con las prácticas políticas en los movimientos sociales, puede acercarnos entonces a una nueva forma de empoderamiento singular y personal, semejante al que ha animado todos los movimientos de resistencia. Aunque no basta la desestructuración o la deconstrucción del discurso, esta es una herramienta necesaria para poder resistir. A su vez, la falta de aproximación a estos movimientos es lo que, en opinión de la autora, lleva a los teóricos de

la deconstrucción, desde Roland Barthes a Jacques Derrida, a una especie de callejón sin salida que da paso, a su vez, a posiciones desesperadas y cínicas. Mientras que su ligazón con la práctica de estos movimientos permite for-

mular lo que ella llama «la metodología del oprimido», es decir un conjunto de herramientas metodológicas necesa-

rias para la política de oposición *diferencial* que preconiza.

Las otras dos autoras, Cherríe Moraga y Gloria An-

zaldúa son las editoras de una antología de textos de feministas de color que hizo época a finales de los setenta.

56 *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 2000, p. 130.

Se trata del libro *This bridge called my back*. En este texto, las diversas autoras, activistas todas, intentan construir un puente (*bridge*) que las lleve de la experiencia de su-

frimiento y explotación cotidiana a aumentar su resistencia con una práctica de empoderamiento. Dejar de pensar como víctimas es el inicio de esta transformación.

Como dice la propia Anzaldúa en el prólogo:

With [con] *This bridge*... hemos comenzado a salir de las sombras; hemos comenzado a reventar rutina y costumbres opresivas y a aventar los tabúes; hemos comenzado a acarrear con orgullo la tarea de deshelar corazones y cambiar conciencias ¡we have begun to come out of the shadows; we have begun to break with routines and oppressive customs and to discard taboos; we have commensed to carry with pride the task of thawing hearts and changing consciousness. Mujeres, a no dejar que el peligro del viaje, la inmensidad del territorio nos asuste— a mirar hacia adelante y a abrir paso en el monte Women, let’s not let the danger of the journey and the vastness of the territory scare us—let’s look forward and open paths in these woods! ¡Caminante, no hay puentes, se hace puentes al andar! Voyager, there are no bridges, one builds them as one walks!57

Ellas parten de la experiencia de las mujeres, muchas de

ellas lesbianas de color que no se sienten a gusto en el movimiento feminista blanco. Para ellas el racismo no es una doctrina, es una fuente diaria de experiencias contradictorias, que las coloca en una posición frágil pero al tiempo no les permite identificarse sin más con una única posición. Muchas proceden de familias en las que las «diferen-

cias de color» (tener la piel más o menos clara, el pelo más

o menos rizado) señala una cierta jerarquía que permite

«pasar por blanco», lo cual disminuye, a su vez, el peligro potencial de sufrir violencia. Otras son mestizas, chicanas,

latinas, más blancas o más oscuras, todas diferentes. Su

57 Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, *This bridge called my back*, Persephone Press, 1981, p. 12.

diferencia no es binaria sino múltiple. De ahí la necesidad de este nuevo discurso, de esta nueva conciencia.

Estas activistas-intelectuales nos permiten saltar por encima de las dicotomías marcadas del discurso dialéctico de los sesenta para, dejando a un lado el universalismo clásico, confrontarnos con la pluralidad dinámica de las opresiones y discriminaciones en el capitalismo globalizado de nuestra época. La pérdida de la línea de corte entre los dos mundos, típica del colonialismo clásico, no nos confunde haciéndonos pensar que vivimos en un mundo cosmopolita liberal en el que por fin reina la igualdad entre todos los seres humanos, sino que nos permite afinar nuestra percepción de las diferencias articulando las interpelaciones entre diferentes que son capaces de respaldarse mutuamente.

Al estar atentas a ello se empieza a dibujar una ética para el siglo XXI que sustituye la universalidad del pretendido discurso racionalista por actitudes que privilegian la empatía, la reciprocidad y la responsabilidad en un mundo compartido. Tal vez así la universalidad parcial del discurso europeo pueda reconvertirse en una parcialidad capaz de denunciar su propio barbarismo. Tal vez así la bárbara Europa será capaz, finalmente, de civilizarse.

Epílogo. La violencia epistémica

Ya hemos visto que los estudios post y descoloniales insisten en el carácter cultural del colonialismo. Por ello reservan un lugar especial a la crítica de la violencia epistémica, entendiendo por tal aquella con la que los colonizadores intentan eliminar la cultura de los colonizados, denigrándola, impidiéndola y expulsándola de las instituciones escolares. La exigencia de aprender la lengua y la cultura del colonizador es pieza central de los proyectos imperialistas, de tal modo que esa lengua y esa cultura sean también las únicas de los colonizados. Habitualmente se suele presentar este proceso como una ganancia, como un regalo que los colonizados reciben y que les civiliza. Sin embargo, estos estudios insisten en la dimensión simultánea de la pérdida. Sólo se podría presentar como una dádiva si supusiéramos que los colo-

nizados no tenían una lengua y una cultura propias que,

independientemente de su alcance, les permitía formas

de socialidad más o menos complejas. Y que dejaron de

tenerla tras los largos decenios de dominación. Por el con-

trario en el momento en que su cultura es arrinconada,

las poblaciones colonizadas pierden también, en muchas

ocasiones, su lengua; en otras, una cultura ligada a su te-

rritorio y a sus experiencias como pueblo, o la mantienen

sólo como forma de resistencia.

La cultura occidental no tematiza este punto; parte de la

suposición de que es universal. Supone que sean cuales

fueren las condiciones de la población, serán expresables

y analizables en los marcos de la cultura occidental. No

considera que hay experiencias de la cultura propia de

esos otros pueblos que no es capaz de expresar. Y eso es debido a que la cultura europea se considera a sí misma más evolucionada; sin que pueda darse la recíproca, esto es, que hay experiencias decibles en lenguas y culturas subordinadas pero no en la europea. La cultura occidental se considera universal o, lo que es lo mismo, válida para todos y para cualquier cosa. Este punto de partida invisibiliza las culturas otras; es como si los pueblos colonizados fueran hordas salvajes desprovistas de rasgos culturales o con rasgos culturales mucho más limitados, incapacitados para el pensamiento más desarrollado, en especial el pensamiento abstracto.

Boaventura de Sousa Santos denomina esta concepción *pensamiento abismal*: una forma de pensar que traza una línea que separa dos mundos, el de acá y el de allá, pero de tal modo que el mundo de allá deja de ser percibido, como si un abismo separara las dos orillas.1 En este mundo de acá se trazan de nuevo dicotomías y diferencias, pero el mundo de allá se pierde para siempre. Corresponden al submundo que hemos visto en Frantz Fanon, a la línea de lo subhumano. Por el contrario constatamos que las

culturas marginadas y eliminadas hablan en sus propios
términos; y al escucharlas descubrimos que sus categorías
de pensamiento pueden ser muy distintas a las nuestras.
La pretendida universalidad de nuestra cultura queda en
entredicho.

Esto no nos enfrenta, sin embargo, a una especie de
opia
conflicto intercultural para dilucidar qué cultura o qué
e la c
lengua es más excelsa, sino a un mosaico cultural con
se permit

1 «La división es tal que "el otro lado de la línea" desaparece como realidad, se convierte en no existente y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser». B. Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2010, p. 12.

posibilidades diversas que no están colocadas sobre el
mismo plano. Immanuel Wallerstein, en su introducción

al texto de Aimé Césaire, nos da una pista sobre esto cuando dice:

Creo que hay un claro tema central que vincula todos los escritos y actividades públicas de Césaire, y que cabe relacionar, más ampliamente, con las reivindicaciones políticas y culturales de los intelectuales de todo el mundo no europeo. Se trata de la búsqueda de una igualdad genuina, que no suponga la asimilación bajo algún supuesto modelo blanco o europeo, y que permita la afirmación y la recuperación de la identidad de los que han sido históricamente los oprimidos. El dilema radica en cómo llegar a ese objetivo.[2]

Añadiría que el dilema no es sólo el de cómo llegar al objetivo del reconocimiento en condiciones de igualdad genuina, sino las resistencias a que se enfrenta este objetivo, en tanto las identidades a rescatar desestabilizan la identidad europea, siempre construida sobre la negación de las otras. Es justamente en ese aspecto —en cuanto negación de cualquier negación que provenga de «los otros»— que el carácter «universal» del pensamiento europeo constituye una de sus señas de identidad y le blinda contra la

interpelación. Esto implica plantearse qué sea eso de la

«igualdad genuina», en tanto que parece que el término

«igualdad» se esté quedando demasiado corto y que haya

que introducir algún tipo de especificación.

Tal vez antes de entrar en materia y de cara a profun-

dizar en ese nuevo tipo de igualdad convendría distinguir

©

entre dos tipos de universalismo: el *universalismo ético mo-*

opia

ral y político, que se refiere a los grandes ideales europeos

e la c

ilustrados que supuestamente dirigen su moral y su polí-

tica (concepto de ciudadanía, igualdad, libertad,…), y el

se permit

universalismo epistemológico de las proposiciones científicas

y especialmente de los enunciados lógicos y matemáticos.

2 A. Césaire, *El discurso sobre el colonialismo, op. cit.*, p. 8.

Ambos están ligados pero son distintos y conviene no

confundirlos.

El universalismo de los ideales normativos es reivindicado explícitamente por muchos intelectuales europeos. Por ejemplo por Jürgen Habermas, quien en una intervención radiofónica del año 2003 identifica cinco atributos que a su juicio son compartidos por todos los europeos *: la neutralidad de la autoridad política, encarnada en la separación entre Iglesia y Estado; la confianza en la política y no en el mercado capitalista; una ética de la solidaridad en la lucha por la justicia social; gran estima por el derecho internacional y los derechos del individuo, y el apoyo a la función de organización y dirección del Estado.* 3 Sin embargo y a pesar de todo su saber, este autor no tiene una línea sobre el horizonte colonial, sino que entiende la construcción de los Estados nacionales europeos como resultado de un proceso de institucionalización y democratización de las estructuras ciudadanas, que viene ya de la Baja Edad Media. Incluso para él:

La propia crítica al eurocentrismo proviene de una continua autocrítica. La secularización del universalismo igualitario e individualista que informa nuestra autoconcepción normativa no es el menor de los logros de la Europa moderna.4

Ninguna referencia a ninguna crítica que venga de fuera, ninguna atención a un «exterior» europeo, sino que la crítica no sería más que una forma de autocrítica que da fe de la excelencia europea. Como Habermas no puede desconocer que Europa es una región del mundo, su afirmación documenta esa cerrazón de la intelectualidad euro-

©

pea, expresada por uno de sus filósofos más reconocidos,

opia

que se vanagloria de la superioridad y la universalidad

e la c

del pensamiento europeo y de su capacidad de autonormación y autocrítica. El hecho de que parte de la filosofía

se permit

3 J. Habermas, «Filosofar sobre el renacimiento de Europa», *Deutsche Welle*, 3 de junio de 2003.

4 J. Habermas, «Why Europe needs a Constitution», *New Left Review,* núm. 11, septiembre-octubre de 2001.

europea actual esté nutriendo algunas corrientes del pen-

samiento postcolonial no puede argüirse como prueba de aquella omnipotente capacidad autocritica, más bien es testimonio de la combinación entre elementos teóricos procedentes de Europa con motivos que provienen de las reflexiones sobre las condiciones de la subalternidad y de las luchas anticoloniales.

Otra reflexión interesante es la desarrollada por el filósofo italiano Giacomo Marramao sobre lo que denomina las «paradojas del universalismo». También para él es fundamental el universalismo ético y político, hasta el punto de que el problema consistiría en la discrepancia entre los valores universales de la «ciudadanía» y los valores concretos y enraizados de la «pertenencia comunitaria». Este problema estaría explotando en las metrópolis europeas con la incompatibilidad intercultural. En palabras de este autor el problema consiste en:

Afrontar las reivindicaciones de ciudadanía de individuos y grupos culturalmente diferenciados, que mientras reclaman instrumentalmente el reconocimiento de sus propios derechos, no están sin embargo dispuestos a reconocer legitimidad universal al formalismo democrático.[5]

Obsérvese que parecería que la idea universal de ciuda-
danía resulta claramente perdedora cuando determina-
das personas pretenden ampararse en los derechos que
esa concepción les otorga sin «reconocerle legitimidad»,
cuando más bien lo verdadero sería lo opuesto, a saber,
que la concepción dominante de ciudadanía «obliga» a las

©

personas de otras culturas a despojarse de ellas para ad-
quirir la cultura ciudadanista de tipo formal. Una cultura

opia

que no está marcada como una cultura parcial, sino que

e la c

prevalece como universal, algo que puede sentirse como
una imposición —no siempre ventajosa— y en ocasiones

se permit

como una pérdida.

5 Giacomo Marramao, «Paradojas del universalismo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1, 1993, p. 15.

Tal vez a partir de ahí podamos avanzar un paso más y

señalar cómo esa imposición se confunde con una profunda «pulsión de muerte». En una lectura psicoanalítica, que en parte debemos a Franz Fanon y que es recuperada por Achille Mbembe, este señala que «la relación colonial fluctúa constantemente entre el deseo de explotar al otro (al que se ve como racialmente inferior) y la tentación de eliminarle, de exterminarle».6 Como ya hemos visto, esta tensión y esta violencia acompañan constantemente la experiencia colonial que no está basada en la libertad del otro para rechazar la dominación, sino en la libertad de expansión y de apropiación de las riquezas del mundo por los más adelantados, esto es, los europeos.

Pero al tiempo, esta «pulsión» queda completamente invertida cuando se presenta como la necesidad de defender un universalismo que, sin embargo, no es reconocido como tal por los otros y que en consecuencia se siente amenazado. Esa operación invisibiliza su propio carácter parcial y desplaza la carga de la culpa sobre aquel que no reconoce la pretendida universalidad.

O dicho de otro modo, a primera vista parecería que universalismo y racismo son mutuamente excluyentes,

tanto en lo que afecta al racismo epistemológico entendido como exclusión de otras concepciones culturales, como ontológico, es decir en tanto inferiorización de otros modos de ser y de otras personas. Si un pensamiento se afirma como universal es porque pretende pensar desde una perspectiva válida para todos y todas, por consiguiente no puede excluir a nadie y en consecuencia parece imposible que pueda postular un racismo epistemológico o cultural. Para explicarlo hay que darse cuenta de que

todo pensamiento, incluso el pensamiento universal(ista),

forma parte de una cultura pero que, justamente al pre-

sentarse como tal, elimina la marca cultural. Radicalizando la cuestión podríamos decir que para este paradigma,

si bien todos los pueblos de la tierra tienen cultura, sólo

6 A. Mbembe, «Qu’est-ce que la pensée postcoloniale? Entretien avec Achille Mbembe», publicado en *Esprit,* núm. 12, 2006, disponible en eurozine.com.

los europeos tendríamos «pensamiento». Y mientras que todas las demás culturas serían parciales, sólo la europea sería universal.

Pero ¿qué significa ahí «pensamiento» y más en concreto «pensamiento universal»? Para intentar resolver esa cuestión tenemos que adentrarnos algo más en el análisis del universalismo y especialmente del universalismo científico. La fórmula del conocimiento universal se resume en un enunciado válido para todos los enunciantes de un campo de conocimiento y capaz de subsumir a todos los objetos a los que se aplica, en la medida en que prescinde de los rasgos particulares de cada uno de ellos, ya sea como sujetos, ya como objetos. E incumbe a estos últimos sólo en lo que afecta a sus componentes esenciales, es decir, aquellos comprendidos bajo su definición que, por lo general, es de carácter formal. El universalismo epistemológico es por consiguiente *objetivista*, es decir considera el campo epistemológico como un campo de entes cuyo comportamiento es sometido a observación en un marco específico por un

sujeto desprovisto de rasgos particulares. No se trata de que piense lo objetivo como inerte, sino más bien de circunscribir su dinámica a un campo pretrazado y aislado, colocándolo en un *campo de referencia* constituido de modo conceptual-lingüístico con derivaciones experimentales.[7] Una vez que este campo está constituido, podemos considerar que lo que se afirma en él («su verdad» o «lo que es verdad en él») lo es independientemente de su tiempo y lugar concreto, puesto que justamente ese campo constituye un «tiempo y lugar ideal» (universal), o «espacio del pensamiento», que los autores clásicos denominan «el espacio de la teoría». En él tampoco cabe referencia alguna a

la subjetividad del cognoscente, ya que este se rige por los protocolos, mayormente formales, que rigen el campo.

Por consiguiente hay que tener en consideración, que «pensar» es una acción o una práctica con ciertas carac-

terísticas: 1) en ella predomina el carácter formal que se

7 El concepto de *campo de referencia* es central para el experimento científico puesto que trata de las constricciones que permiten un experimento y que validan su interpretación.

manifiesta en las matemáticas y especialmente en la lógica (tanto en la lógica predicativa como en la moderna lógica formal), la cual estructura un lenguaje; 2) ese lenguaje no tiene mayor capacidad explicativa que la corrección de su validez, la cual se transmite de los enunciados primeros, que figuran como axiomas de la teoría, a los teoremas deducidos según las reglas del propio lenguaje (sintaxis del lenguaje); 3) esboza una serie de reglas que suturan el lenguaje lógico formal con el campo de objetos definido por el campo de referencia que se va a tomar en consideración (o semántica); 4) el cual a su vez debe haber sido reducido a los elementos básicos que formarán parte del conjunto estudiado. En este sentido, podríamos decir que el «campo de objetos» se preadecúa a las exigencias del campo científico en cuestión. Este desarrolla un «lenguaje adecuado» con sus propios términos, reglas, sistemas de

formalización etc. y marca las reglas de adecuación que le permiten justamente operar en el campo de su actuación, pero siempre en un espacio intermedio entre «lo real» y «lo formal», en cuyos bordes hay términos generales de los que propiamente no existe referente, es decir no hay un «algo» o un «estado de cosas» al que el término pueda aplicarse de modo inequívoco. Así pues, el propio término resulta convencional e incluso en algún momento puede ser necesario desecharlo. Este campo es el que llamamos «lo ideal».

En la medida en que este proceder se aplica en las ciencias sociales al estudio de culturas y poblaciones diversas del espacio cultural de procedencia del estudioso, los protocolos de actuación marcan un campo de referencia «objetivo». La «observación guiada por la teoría» refuerza la distinción, señalando que efectivamente los estudiados

se comportan como la teoría predijo, es decir, corroborando su ajenidad. Pero no se atiende, o se atiende en escasa

medida, a la «agencia subjetiva» de los pretendidos «obje-

tos», es decir al discurso que generan desde sí mismos, a no ser para insertarlo de nuevo en pautas de objetivación, se permit

como en los relatos de la etnología.

A su vez el sujeto de enunciación, o sea el agente enunciador, se sitúa en un espacio pretendidamente incontaminado por los rasgos particulares de los objetos a los que

presta su atención, así como por los caracteres específicos de su cultura-lenguaje. Podríamos decir que la operación inicial consiste en construir un idiolecto o en su caso un lenguaje formal, suficientemente desgajado del lenguaje común para que sea auto-referente y colocar en él al sujeto de enunciación, añadiendo a ese campo lingüístico específico un ámbito experimental restringido en el que se corroboren los enunciados correspondientes. Este sujeto se comporta como «un observador no observado» situado en el centro del edificio conceptual, constituyendo lo que Santiago Castro Gómez denomina «la dimensión epistémica del colonialismo» .[8] Esa dimensión garantiza poder

tratar a las demás poblaciones del planeta como «objetos» de sus técnicas y prácticas, y considerar el conjunto de las poblaciones mundiales como algo unificado en función de la superioridad de la cultura (ciencia) europea, en tanto que todas ellas pueden ser tratadas de forma objetiva por la ciencia europea que, en último término, se identifica con la ciencia *tout court*.

Justamente es la filosofía europea del siglo XVII la que, sabiéndolo o no, ha operado ese cruce específico: anudar el paradigma matemático-geométrico a la categoría de sujeto, proponiendo una experiencia del mismo de carácter sedicentemente universal.

Para comprenderlo mejor debemos tener en cuenta la denominada «revolución científica». Según los análisis de la misma, entre otros el realizado por T. S. Kuhn en su célebre *La revolución copernicana* (1957), la batalla para lograr la aceptación de la tesis heliocéntrica fue un largo proceso que se desarrolló a lo largo de casi un siglo (1543, publicación del texto de Copérnico; 1633, abjuración del

©

viejo Galileo). A lo largo de todos esos años abundaron los

opia

argumentos en contra de que la Tierra se moviera, pues-

e la c

to que, de ser así, ocurrirían una serie de fenómenos que

obviamente no ocurrían (como por ejemplo que las cosas

se permit

8 S. Castro Gómez, «El lado oscuro de la "época clásica", filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII» en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial,* Buenos Aires, Ediciones del signo, 2008, p. 124.

que se cayeran desde un alto no lo harían en ángulo rec-

to con la superficie de la tierra sino en una línea oblicua)

mientras que la defensa del heliocentrismo se basaba en

una teoría matemática ratificada por observaciones expe-

rimentales, para las que era necesario disponer de instru-

mentos de observación de carácter mecánico muy sofistica-

dos para la época.

Una vez aceptada la nueva visión, la filosofía cartesia-

na extiende el nuevo discurso «científico» hacia ámbitos

no directamente relacionados con él, pero además dice desarrollar una especie de «experimento» que transforma ese pensamiento en un postulado «universal» que lo legitima apelando justamente a la indistinción o universalidad del sujeto de enunciación. Descartes es un defensor de las tesis galileanas, incluso afirma que toda su filosofía está de acuerdo con ellas. Lo está especialmente en la consideración de la matemática/geometría como *mathesis universalis,* es decir como aquel saber de pretensiones universales que sólo depende del funcionamiento de la mente humana que, en la medida en que todos los seres humanos disponen de ella, es universal. El rasgo de universalidad viene dado por dos consideraciones: la primera, la de que siendo la mente una parte de la naturaleza y siendo esta siempre la misma, "pensar" significa desarrollar una serie de operaciones que son las mismas en todos los seres humanos.9 Podríamos decir que este postulado queda desmentido por la experiencia, dado que por lo general los humanos sostenemos opiniones de lo más variado y erróneo, a lo que Descartes contraargumenta, dando la vuelta al asunto, que eso es debido a que no se piensa

en el orden adecuado:

©

opia

Yo, por mi parte, tengo como criterio de mis verdades

e la c

la luz natural; en algo estamos de acuerdo (con Herbert

[Herbert de Cherbury, contemporáneo de Descartes y ami-

se permit

go de Gassendi]): en efecto, teniendo todos los hombres

9 Recuérdese que en Voltaire hemos encontrado el mismo argumento

para defender el progreso universal de la especie humana. Véase el

capítulo 2 de este libro.

una misma luz natural, parecería que todos deberían tener

las mismas nociones. En realidad la cosa es muy distinta,

porque no hay casi nunca nadie que se sirva bien de esta

luz. Por ello muchos (por ejemplo, todos los que conoce-

mos nosotros) pueden estar en el mismo error.10

La «universalidad del error» documenta la posibilidad de

la universalidad de la verdad, siempre que el proceder sea

corregido con el máximo cuidado. Para Descartes seguir adecuadamente el método correcto de pensar garantiza llegar a la verdad y marca su distinción con el error.

Por otra parte, para estos autores la naturaleza no es más que la faz exterior de la creación divina, la cual «ha sido escrita con caracteres matemáticos», según expresión de Galileo. Siendo así, esto es, siendo Dios uno y habiendo creado el mundo como un solo mundo, la naturaleza deberá ser la misma en todas partes y, por tanto, las relaciones matemáticas serán las mismas en todas partes.

Este argumento es importante. Hasta tal punto considera Descartes que su doctrina es compatible con el dictado religioso que le parece posible que al menos algunas corrientes de la Iglesia, como los jesuitas, puedan defender sus posiciones e intenta repetidas veces que sean tomadas como doctrina oficial en las instituciones pertinentes.

Cabe decir, por consiguiente, que el universalismo científico es compatible con el universalismo religioso católico, inclusive que lo desplaza al ámbito del conocimiento, y en concreto del conocimiento matemático y geométrico. Simultáneamente, dicho conocimiento implica una

práctica del pensar que es concebida como «experimentar con el pensamiento». La implementación del discurso

científico racionalista se centra así en las matemáticas y la

geometría, disciplinas que precisan de gran imaginación

mental. Pero al tiempo estos ejercicios ideales y formales resultan ser instrumentos valiosos, en tanto se vinculan

a los movimientos de los cuerpos que permiten formular la física, con lo que se convierten en los cimientos de la ciencia moderna.

10 Cit. por E. Garin, *Descartes*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 130.

Su legitimación se entrecruza con una experiencia novedosa a la que se invita como demostración: la experimentación del pensar propio del sujeto pensante como antídoto de la duda y como refuerzo de la propia actividad del pensar. Ese cruce deriva de la necesidad de justificar el

«nuevo método» en la polémica con la autoridad eclesiástica, al tiempo que refuerza su pretendida superioridad, manifiesta en su recurrencia —sus operaciones pueden repetirse dando siempre los mismos resultados—, por lo que no dependen de la idiosincrasia del investigador particular.11 Se construye así un pensamiento «universal», es decir compartido por todos los pensantes y válido para todos ellos, que es resultado de una práctica, la práctica del pensar; esta consiste en enlazar convenientemente todos los eslabones de un razonamiento en el orden conveniente y por tanto se materializa en un método.

Eso no significa que el pensar y su producto, el saber científico, esté culturalmente desvinculado. Está ligado a una comunidad de lengua, incluso a un idiolecto o lengua específica de cada ámbito del saber y está inmerso en una cultura, aquella que tras el legado de una «religión para todos» —el catolicismo— puede afirmar un «saber para todos». Y a un silenciamiento de posibles saberes antagónicos. Enrique Dussel sostiene que al *ego cogito* cartesiano antecede el *ego conquiror* de la conquista de América. Es posible que así sea y que la empresa americana haya

reforzado el espíritu de dominio de la intelectualidad
europea de la época y su conciencia de superioridad, a
pesar de que en el caso concreto de Descartes haya pocos
testimonios de ello.12 En cualquier caso, lo cierto es que

©

11 Los nombres dados a los personajes del diálogo *Recherche de la veri-*

opia

té, opúsculo escrito por Descartes en fecha incierta muestran bien esa

e la c

intención: Poliandro (o sea un «hombre cualquiera» o «un hombre
como muchos»), que es quien sigue las indicaciones de Descartes,

se permit

Epistemon (o sea el sabio) y Eudoxo (el que tiene la opinión adecua-
da) que representa al propio Descartes.

12 El estudioso de Descartes, E. Garin, cita una carta de este en que
dice: «Si es agradable ver crecer los frutos de vuestros jardines y go-
zar de una abundancia desmesurada, ¿crees que no es lo mismo ver
llegar las naves que nos traen todos los productos de las Indias, y

la arrogancia del intelectual europeo postrenacentista no

deja espacio a la consideración igualitaria de ninguna otra cultura. La revolución científica, encadenándose con los éxitos de la conquista territorial y la expansión del dominio europeo, va a constituir uno de los ejes de la identidad de Europa y no va a consentir ninguna puesta en cuestión.

El universalismo eurocéntrico, intelectualmente asentado y filosóficamente fundado, se ahorra así la pregunta por la coexistencia de diversos saberes, en tanto que entiende que sólo hay un saber verdadero, y la de las diversas culturas, *en tanto que no se considera a sí mismo como una cultura.* Al ocupar el lugar del «pensar» se arroga el privilegio de colocarse en un lugar superior. Podríamos decir que superpone dos operaciones: sobrevalorar el pensamiento abstracto propio de las ciencias formales y convertirlo en la expresión clásica de la cultura europea con lo que propiamente esta se confunde con aquel.

En consecuencia, esta tradición invierte las relaciones entre primacía cultural y dominación político-económica: entiende que las culturas pueden ordenarse jerárquicamente y que la cima de la jerarquía le corresponde al pensamiento europeo por su capacidad científico-crítica y

universal, sin darse cuenta de que esa jerarquía deriva de la posición predominante de Europa en el ámbito global, siendo esa predominancia la que revierte sobre su cultura y no al revés. De ahí que Wallerstein pueda afirmar que «no hay nada más etnocentrista, más particularista, que la pretensión de universalismo».13

Una vez queda establecido que la ubicación de la cultura (ciencia) europea es la de «enunciar lo universal»,

©

esta invitará a cualquier pensador a situarse en ese mismo espacio, pretendiendo no admitir particularidad alguna.

opia

e la c

todo lo que hay de más raro en Europa? ¿Qué otro lugar hay en el

se permit

resto del mundo en donde todas las comodidades de la vida sean tan fáciles, y todas las posibles curiosidades tan prontamente satisfechas?». Carta a Balzac del 5 de mayo de 1631, escrita desde un lugar cercano a Ámsterdam, *Correspondance*, París, 1936-1963, p. 185.

13 I. Wallerstein, *Universalismo europeo: el discurso del poder*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 45.

Podríamos decir que el discurso es tautológico: cualquiera que se coloque en ese lugar será reconocido, pero será preciso que ese hipotético interlocutor se despoje de sus rasgos particulares —su cultura de origen, su género, su raza—, ya que la única particularidad admitida es justamente la peculiaridad europea de (pretender) pensar desde la universalidad, definida básicamente por sus parámetros formales. La identificación de la cultura europea con uno de sus derivados, el saber científico formal, da a sus manifestaciones culturales una aureola indebida. Al tiempo, la propia definición de sí misma como universal radicaliza la exclusión del otro, pues la relación uno/otro está siempre definida desde el uno y no reconoce nunca la heterogeneidad, sino que la reduce a la alteridad, o sea a la diferencia con respecto a lo uno-universal, diferencia marcada con un signo negativo.

En cierta forma, la pretensión universalista del pensamiento europeo, a pesar de su ornato autocrítico, es «ingenua» pues amplía la corrección procedimental que

caracteriza al pensamiento abstracto formal y que le da su verdad (validez) a expresiones mucho más laxas, estableciendo una distinción falaz entre pensamiento (universal y válido para todos) y opinión (individual y por consiguiente discutible), dejando al margen marcos compartidos de entendimiento estructurados culturalmente, que no reúnen los requisitos de las verdades científicas pero no son tampoco opiniones individuales. Es en este espacio intermedio donde las culturas se miden unas con otras. No obstante, la cultura europea cientificista y universalista rehúye este espacio y se protege con su presunta cientificidad, mientras reduce las otras culturas a no ser más

que prejuicios compartidos.

La paradoja es que el universalismo «abismal», como lo

denomina De Sousa y yo añadiría «racista», sólo deja dos opciones: o bien la asimilación, o bien la negación radical y

resistente. Es lo que Franco Cassano, en un hermoso texto,

llama la alternativa imposible entre herodianos y celotes,14

14 Los «herodianos» son aquellos que adoptan la cultura dominante como modelo y tratan de imitarla; los «celotes» la rechazan en nombre de la pureza de sus orígenes. F. Cassano, «Europa y el

pues ambos están presos en un discurso que no les da lo que para ellos sería su auténtica alternativa: la posibilidad de intervenir en un plano de igualdad *desde* su cultura, construyendo en común un plano de encuentro. Pero esto exige, como es obvio, la renuncia a la pretensión de universalismo y el reconocimiento de la parcialidad, también del carácter parcial de la cultura europea.

Por eso mismo, como señala Edward Said, el primer paso del pensador colonizado pasa por despegarse de las doctrinas transmitidas, por poner en cuestión su ubicación en ese marco doctrinal que le impide comprender su propio universo de referencia. «Un acto de separación establece el preludio de un proceso de descolonización»15 nos dice este autor. Porque sólo a partir de ahí el pensador postcolonial puede plantearse las preguntas que le abri-

rán el nuevo campo de conocimiento. A partir de ahí su inteligencia le hará capaz de reinterpretar el mundo con herramientas actuales que pueden provenir, en parte, del propio espacio europeo, pero que tendrán que ser convenientemente matizadas y puestas a prueba.

Así, por extraño que resulte, la alternativa al pretendido universalismo no es el relativismo, sino una forma compleja de «ecología de los saberes» según la formulación del ya citado De Sousa Santos. Es decir, si partimos del supuesto de que ningún saber, de que ninguna cultura es «total» sino que todas son incompletas, podremos postular un mundo complejo del conocimiento donde las diversas aproximaciones funcionen como prácticas cognitivas diversas, mejor o peor equipadas para dar respuestas a determinados interrogantes. Entre ellas pueden darse fenómenos de inconmensurabilidad, que tal vez no

puedan resolverse por la traducción respectiva y que de-

berán tratarse como posibilidades alternativas en espera

de que tal vez, en algún momento, surja un paradigma

que permita resolverlas. Entre tanto habrá que pensar que

se permit

Mediterráneo: contra el choque de civilizaciones» en H. Cairo y R.

Grosfoguel, (eds.), *op. cit.* , p. 212.

15 E. Said, *Cultura e imperialismo, op. cit.,* p. 387.

la diversidad cognitiva, como cualquier otra forma de di-

versidad, es una forma de riqueza y no de pobreza.

A pesar de su carácter algo abstruso, estas cuestiones

tienen una profunda relevancia política. Como hemos

visto, el universalismo europeo fue una herramienta po-

derosa para subalternizar a todos aquellos pueblos co-

lonizados a los que se consideró menos desarrollados,

primitivos y carentes del saber (científico) europeo. En

la medida en que los conocimientos científicos se com-

binaron con la industria ahondaron las desigualdades y

enfrentaron a los territorios coloniales a una lógica de

desarrollo que nunca podían colmar. A medida que se

desarrollaban, se ampliaba la distancia que les separaba

de los países punteros puesto que la lógica del desarrollo no permitía una diversidad de desarrollos según modelos distintos, sino que lo medía solamente con el modelo europeo. Pero además las colonias, en tanto exportadoras de materias primas y de fuerza de trabajo, ocuparon un lugar relevante, como hemos visto, en la expansión del capitalismo moderno pero quedaron fuera de cualquier forma de redistribución de la riqueza.

Afortunadamente en las últimas décadas esa temática ha dado un profundo giro: hemos empezado a comprender la diversidad y heterogeneidad de los procesos y la necesidad de políticas específicas según los distintos contextos. Las reflexiones procedentes de los movimientos ecologistas nos han obligado a reformular los ámbitos de análisis y a poner en cuestión el famoso modelo europeo. Sabemos de la importancia de una cultura viva para todos los pueblos de la tierra y nos distanciamos de un saber objetivador que pretende poder hablar desde una atalaya,

sin prestar atención a los afectados por sus discursos.

También hemos relativizado el pensamiento científi-

e la c

co entendiendo que forma una subespecie que constitu-

se permit

ye algo así como una comunidad cultural propia, cuyas categorías, presupuestos y procedimientos forman parte del conjunto de la humanidad, sin que quepa adscribirlos a una cultura específica. Los científicos de todo el mundo desarrollan actualmente sus investigaciones en un entorno análogo, independientemente de sus culturas

de referencia, lo que no elimina el debate sobre el papel político y económico del propio sistema científico, ni los sesgos de género y «raza» que lo atraviesan.

La relevancia política de estas cuestiones, y en especial de la crítica de la indiscutida hegemonía cultural europea, se manifiesta doblemente en nuestra época: se expresa en la necesidad de analizar globalmente un mundo en el que las exigencias de justicia y reparación se hacen oír en muy diversos contextos; un mundo en el que todas las po-

blaciones estamos interrelacionadas de modo que acontecimientos en lugares remotos producen sus efectos en nuestro entorno inmediato. Una extrema conectividad y la rapidez con que viajan informaciones y personas derriban las fronteras protectoras de otros tiempos.

Esta cuestión es extremadamente importante a nivel internacional puesto que los grandes conflictos mundiales se presentan como choques culturales. Las formas culturales dominantes de los países capitalistas se expanden por el planeta incorporadas en mercancías de todo tipo que son demandadas y vendidas en todo el mundo. De modo que, simultáneamente, se está abriendo camino una resistencia cultural que intenta hacer de la cultura propia de los subalternizados un arma contra el poder de las potencias capitalistas hegemónicas y de sus mercados. Esta dinámica nos plantea varios interrogantes: el primero, ser capaces de reconocer a través del revestimiento cultural la raíz económica y política de los conflictos; el segundo, no atribuir a las diferencias culturales aquellos problemas que son de muy otra naturaleza, aunque en la práctica pueden aparecer entremezclados; el tercero, denunciar

una estrategia política basada en potenciar el miedo a las

diferencias culturales a las que toma como causa explica-

tiva de ataques posibles o reales.

La discusión de hace unos años sobre el «choque de

civilizaciones»16 o la estrategia política actual que hace del «terrorismo islámico» una amenaza potencial —y también,

16 La discusión fue propiciada por el libro de S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1997 (edición estadounidense de 1996 que retoma un artículo del mismo nombre de 1993).

desgraciadamente, agencia de atentados reales— se basa en esta simplificación, según la cual un modo de vida pretendidamente más civilizado es objeto de atentados criminales derivados de una cultura peligrosa. Frente a ello, debemos afirmar categóricamente que ninguna cultura es peligrosa en sí misma. La escala global de los

conflictos contemporáneos conlleva que presenten un importante carácter cultural, ya que en ningún momento se trata de conflictos en el marco de una población homogénea por sus orígenes, por su historia y por su cultura o religión, sino de poblaciones que están inscritas en relaciones de fuerte desigualdad en el mapa del capitalismo contemporáneo. Es esa diferencia colonial la que es reinterpretada en términos culturales que marcan su estatus en el tablero contemporáneo.

No podemos pensar en la existencia de una cultura hegemónica sin pensar a su vez en la de culturas subordinadas, algunos de cuyos agentes podrán utilizar esa diferencia cultural como elemento de resistencia o incluso como un arma de agresión contra aquellos a quienes consideren, con razón o sin ella, responsables de su subalternización. El conflicto cultural forma parte, por tanto, de los conflictos a escala internacional en el mundo contemporáneo y está presente en todos los conflictos del momento, especialmente en las guerras en Oriente Medio y África. Pero la conflictividad es en sí misma resultado de la expansión global del capital, no su causa, y en ningún caso puede

entenderse como una injerencia de los Estados surgidos de la descolonización en los asuntos de las antiguas metrópolis, sino más bien a la inversa, ya que son estas las que siguen interviniendo en los conflictos de sus antiguas

áreas de influencia.

A los sectores conservadores, tanto o más que esta

conflictividad internacional, les preocupa su efecto en las actuales ciudades metropolitanas, ya que, como resultado

de los movimientos demográficos, las urbes contemporáneas cuentan con capas abundantes de población procedentes de territorios y de culturas foráneas. Podríamos decir que, como efecto de la propia colonización, las grandes metrópolis europeas se han transformado en urbes

globales, habitadas por poblaciones procedentes de todos los rincones del mundo, en los que en siglos anteriores

los europeos habían campado a sus anchas. Al racismo profundo de la superioridad europea le resulta muy difícil digerir que los antiguos subalternos sean hoy sus iguales, que tengan sus mismos derechos, que puedan obtener beneficios sociales, que puedan incluso ostentar posiciones de mando y de autoridad democrática y hacerse obedecer por los superiores de antaño. El populismo conservador y neofascista europeo se nutre de esos viejos emblemas. Su eslogan de «primero los autóctonos» olvida que en nuestros territorios ya no hay autóctonos: todos somos hijos e hijas de una historia de varios siglos de expansión colonial. Su política se alimenta del miedo y del resentimiento enarbolando la bandera del repliegue a una identidad imaginaria y creando un relato ficticio de una Europa pacífica y civilizada. El neofascismo europeo no quiere saber nada de la historia colonial de la vieja Europa. En vez de situar los conflictos actuales, inclusive sus derivaciones más extremas como los atentados recientes, en un contexto marcado por el conflicto de los capitales internacionales en Oriente Medio, donde las potencias occidentales avanzan posiciones protegidas por una intervención

malamente camuflada bajo el peligro de la amenaza de un arsenal inexistente, los achacan a las mentes perturbadas de individuos enloquecidos en una cultura religiosa fanática. Se silencian los crímenes de los ejércitos en las zonas de intervención, como antaño se silenciaron los crímenes coloniales, pero se airean y agrandan los crímenes de los que somos víctimas en suelo europeo. La indiferencia de los políticos y medios europeos frente a lo que ocu-

rre en Palestina o actualmente en la guerra de Siria nutre la reacción airada de jóvenes precarizados y excluidos cuyas

raíces culturales les acercan a la realidad de esos pueblos.

Critican su reacción como una muestra de barbarismo

que atribuyen a aquel contexto cultural y reaccionan en términos puramente defensivos. Insisten en su denuncia del multiculturalismo y en algunos países aumentan los discursos islamófobos, xenófobos o directamente racistas. Una Europa expansionista durante decenios dice tener

que protegerse de la «invasión extranjera» protagonizada

por migrantes en busca de una vida mejor o de huidos de guerras atroces que demandan un refugio seguro.17

Frente a este espantajo lo que necesitamos, por el contrario, es tender puentes entre diferentes, denunciando los discursos que bajo la apariencia de protegernos nos hacen todavía más vulnerables. Cuanto más dure la guerra en Siria, cuanto mayor sea el destrozo en Oriente Medio, cuanto más se aniquilen los países africanos, más peligro existe de que algunos de los escapados de esos infiernos reboten contra nosotros, los pretendidamente pacíficos habitantes de las ciudades europeas. Los neofascistas no protegerán a nadie contra ese peligro: al contrario, como sus antecesores, los fascistas de los años treinta, nos pueden arrastrar a desastres sin fin.

Es urgente no sólo denunciar este discurso mentiroso y maniqueo que nos contrapone a «nosotros» frente a «ellos», sino profundizar en el conocimiento de nuestra propia barbarie, no para flagelarnos sino para poder re-

conocernos en un plano de igualdad. Así podremos desarrollar formas de reciprocidad y de encuentro en acciones comunes. Tampoco podemos ser ingenuos/as. Ya sabemos que el racismo y el sexismo se nutren de la exigencia de mantener poblaciones segmentadas, de modo que las discriminaciones de que son objeto unas capas se traducen en ventajas para otras. De ahí que la lucha en este campo deba ser exigente y sin contemplaciones.

Máxime en un momento en el que la propia construcción europea se halla en una profunda crisis, inserta en la persistente crisis capitalista de los últimos años. Vivimos la crisis financiera global de 2007-2008 como el momento

©

de explosión de una serie de prácticas económicas, financieras y políticas que habían posibilitado la ilusoria ex-

opia

pansión de los últimos decenios. Desde entonces la crisis

e la c

no se ha cerrado; se desplaza, se condensa y se descarga

se permit

17 El discurso neofascista se nutre de todos esos tópicos, especialmen-

te en los partidos más exitosos como el Frente Nacional de Le Pen en Francia o el Partido de la Libertad de Pim Fortuny en Holanda. Para un estudio introductorio del fenómeno véase M. Urban, *El viejo fascismo y la nueva derecha radical,* Barcelona, Sylone, 2014.

en determinadas zonas y parece contenida en otras, pero sigue latente y amenazante. Hasta cierto punto, los flujos de capital se están estabilizando a nivel planetario, compensando las políticas de austeridad en el Occidente capitalista con cierta expansión en los países emergentes. Eso permite mantener una relativa tasa de rentabilidad de las inversiones sin aumentar el poder de consumo de las capas trabajadoras de los países ricos e igualándolas a la baja en el sistema en su conjunto. Como resultado, está aumentando la desigualdad en las zonas centrales del capitalismo mundial sin que ese aumento se vea notablemente reducido por la disminución de la desigualdad entre países. Los informes actuales indican que la concentración de riqueza en las manos de los más ricos puede ser el gran problema del siglo que acabamos de empezar.[18]

En Europa la situación de inestabilidad persiste. Se percibe un aumento del neofascismo, quizá no raudo pero continuo. Y a pesar del notable despegue de nuevas formaciones políticas en el sur de Europa no se han impuesto ni transformaciones democráticas ni revoluciones de envergadura. Estamos en una especie de *tempo lento* que tal vez marcará las transformaciones del futuro.

La crisis se ha llevado por delante el modelo neoliberal con su objetivo de mercantilizar los bienes necesarios para vivir, tales como vivienda, educación, salud y tantos otros. La limitación de los salarios seguida de la financiarización que permitía la compra de dichos bienes por medio del endeudamiento fue sin duda una salida coyuntural a la crisis de los años setenta que, sin embargo, puso los cimientos de la explosión de la deuda, dos decenios más tarde. El horizonte actual consiste en la precarización

de la existencia para amplias capas de la población, una

creciente dificultad para acceder a los bienes básicos, un

aumento de necesidades sociales no atendidas y el in-
cremento de la dificultad para mantener los ritmos de la
se permit
supervivencia. Se impone pues plantearse una salida no

18 Véase entre otros los datos del informe de OXFAM de enero de 2015, titulado «Riqueza: tenerlo todo y querer más», disponible en www.oxfam.org, consultado en enero de 2016.

capitalista a la crisis presente, tal vez la única salida posible. Y eso sólo es posible en la medida en que las poblaciones defiendan sus condiciones de vida articulando formas consistentes de organización social.

Ahora bien, en la Europa contemporánea no cabe pensar en movimientos sociales con potencia de transformación social que no tengan un carácter mixto y mestizo. Sigue habiendo movimientos sociales con cierto sesgo identitario y/o comunitario, tales como el movimiento feminista, asociaciones de migrantes por nacionalidad o movimientos sindicales clásicos, pero las redes sociales que estructuran y densifican el tejido social son, cada vez

más, no-identitarias. En ellas nos mezclamos personas procedentes de entornos diversos, con culturas distintas pero con el objetivo de construir entre todas una sociedad en la que la lucha por la vida no nos enfrente a unos contra otros, sino que nos permita defender nuestros derechos frente a aquellos que pretenden hacer de la satisfacción de las necesidades vitales un negocio para sus bolsillos. Los compañeros de lucha son todos los afectados por la mercantilización del vivir, independientemente de su origen, lengua, cultura o procedencia. Pero buena parte de estas personas tienen una historia particular ligada en muchos casos al colonialismo europeo, historia que en gran parte desconocemos.

No podemos permitirnos esa ignorancia. En el marco de una lucha por la justicia global, en todos los sentidos de esta palabra, el desprecio por las formas de cultura no europea es una muestra de injusticia permanente. No podemos olvidar que la injusticia epistémica y cultural es una forma de injusticia social. Por eso, y dado que como

©

hemos dicho ninguna cultura es completa y no existe una

opia

cultura de las culturas, igual que no existe una lengua de

e la c

las lenguas, la única forma de encuentro deberá pasar por
la acción en común, que se esfuerza por traducir la expre-

se permit

sión plural del descontento de una cultura a la otra, igual
que se traduce de una a otra lengua. Esta acción en común
está abierta a la confrontación y al disenso, incluso a la
incompatibilidad, y por tanto es uno de los lugares centra-
les de los conflictos contemporáneos. O tal vez mejor, es

la expresión cultural de conflictos profundos, económicos
y de clase que atraviesan las sociedades contemporáneas,
pero que no se expresan en las formas clásicas, sino que
adquieren rasgos nuevos en tanto se mueven en coorde-
nadas de género y de «raza».

Si aprendemos a ver con los ojos de los/as subalter-
nos/as empezaremos a desconfiar de la presunta uni-
versalidad de la cultura europea, podremos identificar

esa especie de agujeros negros y tal vez seamos capaces de iniciar un debate propicio para el horizonte de justicia global por el que luchamos. Uno de sus elementos es la justicia basada en el reconocimiento de la pluralidad y diversidad de saberes, trasunto de la infinita creatividad de la mente humana. Digamos que a la inversa de lo que pensaban los grandes racionalistas del XVII, la naturaleza humana no sólo no es igual en todos los seres humanos, sino que es extraordinariamente proteica y no cabe en un único molde de pensamiento. La fuerza y variedad del pensar y la riqueza del pensar colectivo son inagotables, como lo es también la imaginación política de las poblaciones movilizadas. La política de la acción en común que preconizamos precisa de esa imaginación en la alianza con las víctimas presentes y pasadas del colonialismo europeo. No son enemigos ni invasores, sino parte de las luchas de las poblaciones mundiales contra el capitalismo global. Sólo enfrentándonos con los ojos bien abiertos a la barbarie europea estaremos en condiciones de construir ese futuro común.

opia

e la c

se permit

Bibliografía

AHMAD, Ajaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures,* Londres, Verso, 1992.

ALLEN, Theodor W., *The Invention of the White Race: Racial Oppression and Social Control,* Londres, Verso, 1994, 2 vols.

AMIN, Samir, *Eurocentrisme,* México DF., Siglo XXI, 1989.

APPIAH, Kwame Anthony, «Is the post- in post-modernism the post- in post-colonial?», *Critical Inquiry,* vol. 17, núm. 2, 1991.

_____ *In my Fatherś House,* Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 1992.

ARISTOTELES, *Metafísica,* Madrid, Gredos, 1998.

ARRIGHI, Giovanni, *La geometría del imperialismo,* México DF., Siglo XXI, 1978.

ARRIGHI, Giovanni y Beverly Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno,* Madrid, Akal, 2001.

©

ASHCROFT, Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, *Postcolonial*

opia

Studies. The Key Concepts, Londres, Routledge, 2013.

e la c

BAHRO, Rudolf, *La alternativa*, Madrid, Alianza, 1977.

BAILEY, Anne, «Breaking the silence and a break with the

se permit

rest. African oral histories and the Transformation of the

Atlantic Slave Trade in Southern Ghana», en Goldberg y

Qayson, *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell, 2006.

BARKER, Chris, *Cultural Studies. Theory and Practice*, Lon-

dres, Sage, 2000.

_____ *Making Sense of Cultural Studies, Central Problems and*

Critical Debats, Londres, Sage, 2002.

_____ *The SAGE Dictionnary of Cultural Studies*, Londres,

Sage, 2004.

BARTOLOVICH, Crystal y Neil Lazarus, *Marxism, Modernity*

and Postcolonial Studies, Cambridge, Cambridge University

Press , 2002.

bell hooks, *Yearning: Race, Gender and Culture Politics*, Boston, South End Press, 1990.

BENNASSAR, Bartolomé, *La América española y la América portuguesa. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 2001.

BENOT, Yves, *Diderot, del ateísmo al anticolonialismo*, México DF., Siglo XXI, 1973.

BEVERLEY, John, *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*, Duke University Press, 1999.

BHABHA, Homi, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994 [ed. cast.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002].

______ «Speaking of Postcoloniality in the Continuous Present: A Conversation» en Th. Goldberg y A. Quayson, *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 15-46.

BLACKBURN, Robin, *The Making of New World Slavery*, Londres, Verso, 1997.

BOUVIER, Pierre, *Aimé Césaire, Frantz Fanon. Portraits de decolonizes*, París, Belles Lettres, 2009.

BOVÉ, Paul, *Edward Said and the Work of the Critic. Speaking Truth to Power*, Duke University Press, 2000.

BRAUDEL, Fernand, *Las ambiciones de la Historia*, Barcelona,

Crítica, 2002.

_____ *La dinámica del capitalismo,* Madrid, Alianza, 1985.

BRAUNTHAL, Julius, *Geschichte der Internationale,* Berlín-Bonn, V. Dietz Nachf., 1978, 3 vols.

BUJARIN, Nicolai y Leon Trotsky, *La revolución china,* Argentina, Crisis, 1973.

BURKE, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales (1929-1989)*, Barcelona, Gedisa, 1993.

CHABRIEU, E., «Les délégués au Premier Congrès des peuples d'Orient», *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. 26, núm. 1, enero-marzo de 1985, pp. 21-42.

CHAKRABARTY, D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton, Princeton Univ. Press, 2000 [ed. cast.: *Al margen de Europa*, Barcelo-

na, Tusquets, 2008].

CHALPADE MOHANTY, Sandra, «Bajo los ojos de Occidente» en *Estudios Postcoloniales,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2008 .

CH´ÊN, Jerome, *Mao y la revolución china*, Barcelona, Oikos-Tau, 1966.

CHESNAUX, J., *El modo de producción asiático,* México DF., Grijalbo, 1969.

CAIRO, Heriberto y Ramón Grosfoguel (eds.), *Descolonizar la Modernidad, descolonizar Europa,* Madrid, Iepala, 2010.

CARRERE DE LÉNCAUSE, H., *Islam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia*, Berkeley, University of California Press, 1988.

CASTRO GÓMEZ, Santiago, *La hybris del punto cero,* Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

_____ «Michel Foucault: colonialismo y geopolítica», en S. Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro descolonial*, Bogotá, El siglo del Hombre editores, 2007.

CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo,* Madrid, Akal, 2006.

_____ *Cahier dún retour au pays natal,* Zamora, Fundación Sin-

sonte, 2007.

CONDORCET, Jean Antoine, *Esquisse dún tableau historique*

©

des progrès de lésprit humain, ed. francesa del texto pós-

tumo, París, 1792 [ed. cast.: Madrid, Editora Nacional,

opia

1980].

e la c

COOPER, Frederick, «Postcolonial Studies and the Study of His-

se permit

tory» en Ania Loomba, *Postcolonial Studies and Beyond*, Dur-

ham y Londres, Duke University Press, 2005, pp. 401-422.

_____ *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Ber-

keley, Univ. of California Press, 2005.

DIRLIK, Arif, *After the Revolution. Waking to Global Capitalism*,

Londres, Wesleyan Univ. Press, 1994.

_____ «The Post-colonial Aura: Third World Criticism in the

Age of Global Capitalism», *Critical Inquiry*, núm. 20, in-

vierno de 1994, pp. 328-356.

_____ *The Origins of Chinese Communism,* Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 1989.

_____ *Anarchism in the Chinese Revolution,* Berkeley, Univ. of California Press, 1991.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *La esclavitud en Castilla en la Edad Moderna y otros estudios de marginados,* Madrid, Comares, 2003.

DOUGLAS, Emory, *Black Panther. The Revolutionary Art of Emory Douglas,* Nueva York, Rizzoli, 2007.

DOUGLASS, Frederick, *Vida de un esclavo americano,* Madrid, Capitán Swing, 2010.

DROZ, Bernard, *Histoire de la décolonisation au XXe siècle*, París, Seuil, 2009.

DuBOIS, W. E. B ., *The Suppresion of the African Slave Trade (1638-1870)*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1969 [1896].

_____ *The Souls of Black Folk,* Londres, Penguin Books, 1995 [1903].

_____ *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Nueva York, Free Press, 1998 [1935].

_____ *The Gift of Black Folk: the Negro in the Making of America*,

Oxford University Press, 2007.

_____ «Marxism and the Negro Problem», *The Crisis*, vol. 40, núm. 5, mayo de 1933.

DUNCAN, Dawn, «A flexible foundation: Constructing a Post-

colonial Dialogue» en Th. Goldberg y A. Quayson, *Relocating*

Postcolonialism, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 320-334.

DUNN, Stephen P., *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, Londres, Routledge, 1982.

DURING, Simon, *The Cultural Studies Reader,* Londres, Routledge, 1999..

DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

ENGELS, F ., *E. Bernstein Briefwechsel mit F. Engels*, Assen, Van Gorcum, 1970.

_____ *Soziales aus Russland* (1875), MEW, Berlín, 1962, t. 18.

ERSEL, Tom van, *Histoire du Black Panther Party*, París, L´Ë-chappée, 2006.

FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México DF., Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____ *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

_____ *Oeuvres*, París, La Découverte, 2011.

FEBVRE, Lucien, *Combates por la historia,* Barcelona, Ariel, 1974.

FERNÁNDEZ DURÁN, Reyes, *La corona española y el tráfico de negros*, Madrid, Ecobook-editorial del Economista, 2011.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Fernando, *Todo Calibán,* Buenos Aires, Clacso, 2004.

FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, México DF., Siglo XXI, 1968.

_____ *Vigilar y castigar*, México DF., Siglo XXI, 1976.

_____ *Hay que defender la sociedad,* Madrid, Akal, 2003.

_____ «El sujeto y el poder», en H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2001.

GALCERAN, Montserrat, «How Postcolonial and Decolonial Theorie are received in Europe and the Idea of Europe», Palgrave, 2014.

______ «El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial», *Tabula rasa*, núm. 16, enero-junio de 2012, pp. 59-77.

______ «Límites y paradojas de los universales eurocéntricos» en Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel (eds.), *Descoloni-*

zar la Modernidad, descolonizar Europa, Madrid, Iepala, 2010.

______ «Autonomía y subjetividad. Por una lectura crítica de

algunos textos de Antonio Negri», *Youkali*, núm. 5, 2008.

GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América latina*, Mé-

xico DF., Siglo XXI, 1971.

GARCÍA LINERA, Álvaro, *La potencia plebeya*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

GARGALLO CELENTANI, Francisca, *Feminismos desde Abya Ala*, Bogotá, Ed. Desde Abajo, 2012.

GILROY, P., *The Black Athlantic*, Londres, Verso, 1993 [ed. cast.: *El Atlańtico negro*, Madrid, Akal, 2014].

GOLDBERG, Th. y A. Quayson, *Relocating Postcolonialism,* Oxford, Blackwell, 2006.

GORDON, Lewis R., «A través de la zona del No ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon», Madrid, Akal, 2009.

GROSSBERG, Lawrence *et al.* , *Cultural Studies,* Londres, Routledge, 1992.

GROSFOGUEL, R., «Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality», *Eurozine,* pp. 1-23; accesible en Internet.

_____ «El concepto de racismo de Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del Ser o desde la zona del No-ser?», *Tabula rasa,* núm. 16, pp. 79-102.

GUHA, Ranahit, *Selected Subaltern Studies,* Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1988.

_____ *Las voces de la historia y otros estudios subalternos,* Barcelona, Crítica, 2002.

HAITHCOX, John Patrick, *Communism and Nationalism in India. M. N. Roy and the Cominten Policy (1920-1939),* Princeton, Princeton University Press, 1971.

HALL, Stuart, *Representation: Cultural Representations and Sig-*

nifying Practices, Londres, Sage Publications, 1997.

_____ «¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite», en *Estudios postcoloniales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2007 [1992-1993], pp. 121-144.

_____ y Tony Jefferson (eds.) *Rituales de resistencia*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

HALLAS, Duncan, *The Comintern. A History of the Third International*, Chicago, Haymarket Books, 2008.

HARTLEY, John, *A Short History of Cultural Studies*, Londres, Sage, 2003.

HARVEY, David, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004.

HERDER, Gotfried, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959.

HESSE, Barnor, «Forgotten like a Bad Dream: Athlantic Slavery and the Ethics of Postcolonial Memory», en Goldberg y Qayson, *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell, 2006.

HILL COLLINS, Patricia, *Black Feminist Thought*, Nueva York, Routledge, 2000.

HOBSBAWM, Eric, *Historia del marxismo*, Barcelona, Bruguera, 1980, 8 vols.

_____ «De la historia social a la historia de la sociedad», *Daedalus*, núm. 100, 1971 [ed. cast.: *Historia social*, núm. 10, 1991, pp. 5-25].

_____ Introducción a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967.

HOBSON, John, *Imperialismo*, Madrid, Capitán Swing, 2009.

HOGGART, Richard, *The Uses of Literacy*, Harmondsworth, Penguin, 1957.

ISAACS, Harold R., *The Tragedy of the Chinese revolution*, Chicago, Haymarket Books, 2010 [1938].

JABARDO, Mercedes (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.

JANI, Pramav, «Karl Marx, Eurocentrism and the 1857 Revolt in British India» en Crystal Bartolovich y Neil Lazarus, *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge, Cambridge University Press , 2002, pp. 81-100.

JAMES, Cyril Lionel Robert, *World revolution (1917-1936),*

New Jersey, Humanities Press , 1993 [1938].

_____ *A History of Pan-African Revolt,* Washington, Drum and Spear Press, 1969.

_____ *The Future in the Present. Selected Writtings,* Westport, Lawrence Hill, 1977.

_____ *The Revolutionary Answer to the Negro Problem in the USA* (1948), en *Selected Writtings.*

JAMES, Stanlie M. y Abena P. A. Busia, *Theorizing Black Fe-*

minisms. The Visionary Pragmatism of Black Women, Nueva

York, Routledge, 1993.

KONTOPOULOS, Kyriacos, *The Logic of Social Structures*, Cambridge, University Press, 1993.

KRADER, L., «Asiatische Produktionsweise» en *Historisch Kritisch Wörterbuch des Marxismus,* vol. 1, pp. 628-638.

LAZARUS, Neil, «Hating Tradition Properly», *New Formations,* núm. 38, pp. 9-30.

_____ *The Postcolonial Unconscious,* Cambridge, Cambridge

University Press , 2011.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

LENIN, Vladimir Ilich, *Obras completas,* Moscú, Ed. Progreso, 1981, 52 vols.

LEVERING LEWIS, David*, W. E. B. Du Bois (1868-1919): Biography of a Race*, Owl Books , 1994.

_____ *Cuando Harlem estaba de moda*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, BAAM, 2014.

LOOMBA, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, Londres, Routledge, 2005.

_____ *Postcolonial Studies and Beyond,* Durham y Londres, Duke University Press, 2005.

LUDDEN, D., *Reading Subaltern Studies,* Nueva Delhi, Permanent Black, 2001.

LUGONES, M., «Colonialidad y género», *Tabula rasa*, núm. 9, 2008, pp. 73-101.

LUXEMBURG, R., *La acumulación del capital,* México DF., Grijalbo, 1967.

MACEY, David, *Frantz Fanon. A biography*, Londres, Verso, 2012.

MALDONADO TORRES, N., «La topología del ser y la geopolítica del saber», en F. Chiwy y F. Maldonado Torres, *(Des)colonialidad del ser y del saber*, Buenos Aires, Ed. del Signo, 2006.

_____ «Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo», en F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

MANDEL, Ernest, *La formación del pensamiento económico de Marx*, México DF., Siglo XXI, 1974.

MANI, Lata, *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colo-*

nial India, Delhi, Oxford University Press, 1998.

MANJAPRA, Kris, *M. N. Roy. Marxism and Colonial Cosmopo-*

litanism, Nueva Delhi, Routledge, 2010.

MAO ZEDONG, *Análisis de las clases de la sociedad china*

(1926), en *Escritos de Mao Zedong*, ed. en lenguas extranjeras, Pekín, 1968, t. I.

_____ *Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Hunan* (1927) en *Escritos de Mao Zedong*, ed. en lenguas extranjeras, Pekín, 1968, t. I.

MARX, Karl, *La ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1974.

_____ *Contribución a la crítica de la Economía Política (1859)*, MEW, Berlín, 1962, t. 13.

_____ *El capital,* México DF., FCE, 1966, 3 vols.

_____ *Artículos sobre la India*, MEW, Berlín, 1962, t. 12.

_____ *Artículos periodísticos*, selección, introducción y notas de Mario Espinoza, Barcelona, Alba Editorial, 2013.

_____ *Primer borrador de la carta a Vera Zassulich (1881)*, MEW, Berlín, 1962, t. 19.

_____ *Briefwechsel*, MEW, Berlín, 1962, t. 39 y 40.

MASSELOS, Jim, «The dies/appearence of Subalterns, a Reading of a decade of Subaltern Studies» en Ludden, *Reading Subaltern Studies,* Nueva Delhi, Permanent Black, 2001.

MBEMBE, Achille, «La République désouevrée. La France à l´ère post-coloniale» en *Le Débat,* núm. 137, 2005, pp. 159-175.

_____ *De la Postcolonie,* París, Karthala, 2000.

McCLINTOCK, Anne, «The Myth of Progress. Pitfalls of the term Postcolonialism», *Social Text*, núm. 31-32, 1992.

MEILLASSOUX, Claude, *Antropología de la esclavitud*, Madrid, Siglo XXI, 1990.

MEINECKE, Frederick, *El historicismo y su génesis*, Madrid, FCE, 1983 [1936].

MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé,* París, Gallimard, 2002 [1966] [ed. cast.: *Retrato del colonizado*, Buenos Aires, Ed. de la Flor, 1969].

MEZZADRA, Sandro, «Temps historique et sémantique politique dans la critique postcolonial», *Multitudes*, núm. 26, 2006, pp. 75-93.

©

_____ y Federico Rahola, «La condición postcolonial» en *Es-*

opia

tudios postcoloniales. Ensayos fundamentales, Madrid, Trafi-

e la c

cantes de Sueños, 2007.

se permit

MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance,* Univer-

sity of Michigan, 1995.

_____ (comp.), *La teoría política en la encrucijada descolonial,* con artículos de Lewis Gordon, Silvia Winter, Walter Mignolo y Alejandro de Oto, Buenos Aires, Del Signo, 2009.

_____ (comp.), *Género y descolonialidad,* Buenos Aires, Del Signo, 2008.

MORAGA, Cherríe y Gloria Anzaldúa, *The Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color,* Persephone Press , 1981.

MORLEY, David y D. K. Chen, *Stuart Hall,* Londres, Routledge, 1996.

MOULIER BOUTANG, Yann, *De lésclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé,* París, PUF, 1998 [ed. cast.: *De la esclavitud al salariado*, Madrid, Akal, 2006].

MUKHERJEE, Alok, *This Gift of English,* York, York University, 2003.

MUKHERJEE, Arun Prabha, *Postcolonialism. My Living,* TSAR, 1998.

NAYAR, Pramond K., *Postcolonialism. A Guide for the Perplexed,*

Londres, Continuum International Publishing, 2010.

NEGRI, Antonio, *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001.

_____ y Michael Hardt, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

NORTH, R. C. y X. Eudin, *M. N. Roy's Mission to China*, Berkeley, University of California Press, 1963.

O'HANLON, Rosalind, «Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia» (1988), en Ludden, *Reading Subaltern Studies*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2001.

O'LEARY, B., *The Asiatic Mode of Production*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

OMAR, Sidi Mohamed, *Los estudios postcoloniales*. *Una introducción crítica*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2008.

PALMER, Bryan D., «La historia social y la coyuntura presen-

te», *Historia social*, núm. 60, 2008.

PARRY, Benita, *Post-colonial Studies. A Materialist Critique*,

Londres, Routledge, 2004.

PIQUERAS, Juan Antonio, *La esclavitud en las Españas. Un lazo*

se permit

transatlántico, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011.

PODDAR, Prem, Rajeev S. Patke y Lars Jensen (eds.), *A Historical Companion to Postcolonial Literatures Continental Europe and Its Empires*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2008.

QUIJANO, Aníbal, «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, núm. 2, verano-otoño de 2000, pp. 342-386. Número especial: «Festschrift for Immanuel Wallerstein», part. I, pp. 342-386.

_____ «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en E. Lander (comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

_____ «Colonialidad y Modernidad/racionalidad», *Perú indígena*, núm. 29, 1991, pp. 11-21.

_____ «Raza, etnia y nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas» en Roland Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa: El otro aspecto del descubrimiento*, Lima, Empresa Edi-

tora Amauta, pp. 167-187.

_____ «La Colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana» en Roberto Briceño-Leon y Heinz R. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: La sociología en América latina,* Caracas, Nueva Sociedad, pp. 139-155.

_____ e I. Wallerstein, «Americanity as a concept, or the Americas in the Modern World-System», *International Journal of Social Sciences,* núm. 134, 1992, pp. 583-591.

RABAKA, Reiland, *W. E. B. Du Bois and the Problems of the Twenty-first Century. An Essay on African Critical Theory*, Lexington Books, 2007.

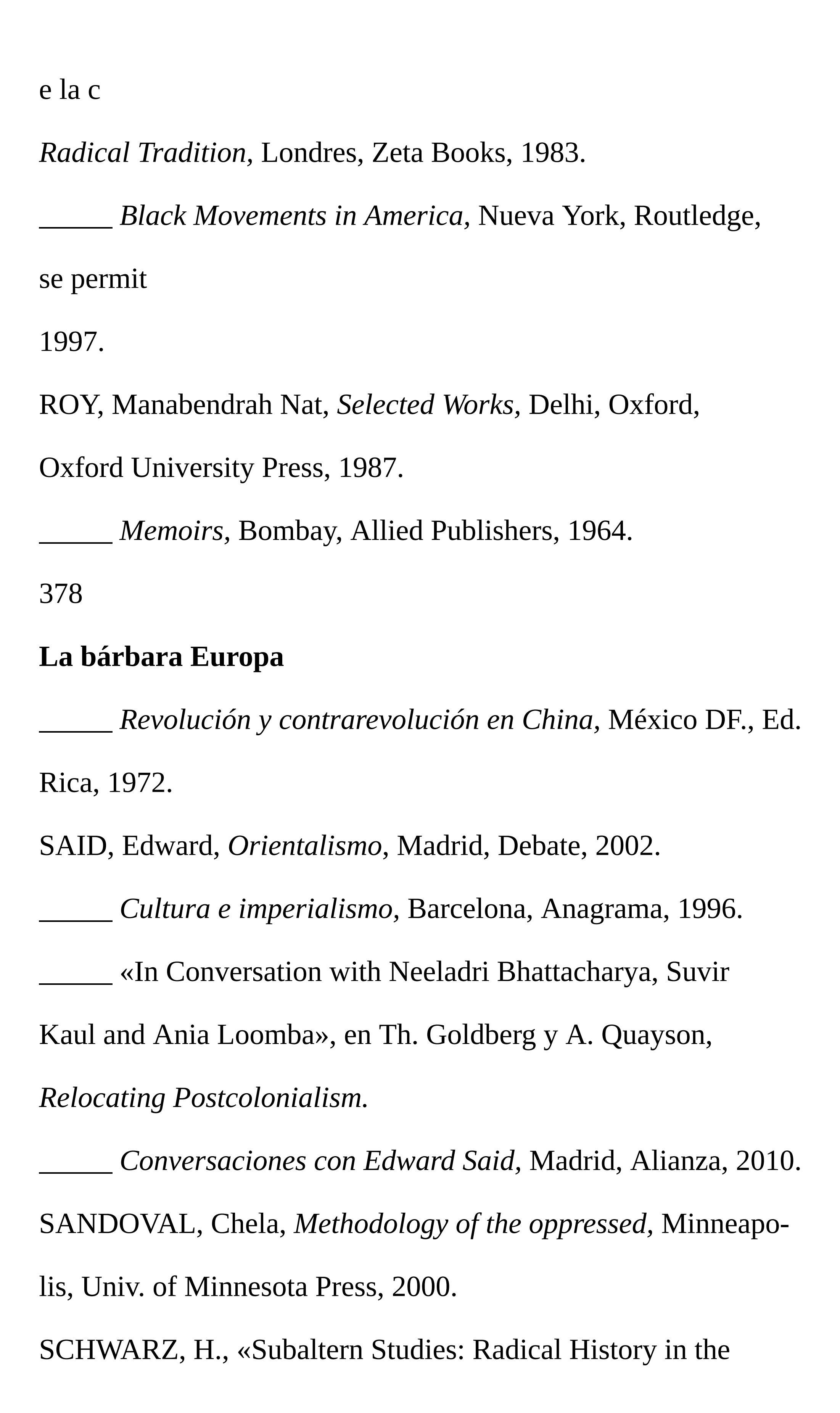
RADHAKRISHNAN, R., *A Said Dictionary*, Oxford, Blackwell, 2012.

RAMONE, Jenni, *Postcolonial Theories*, Palgrave, 2011.

RAYNAL *et al.* , *Histoire philosophique et politique des deux Indes,* Ginebra, 1782 [ed. castellana de algunos textos de Denis Diderot: *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*, Bar-

celona, Pasado & Presente, 2011].

ROBINSON, Cedric, *Black Marxism. The Making of the Black*



e la c

Radical Tradition, Londres, Zeta Books, 1983.

_____ *Black Movements in America,* Nueva York, Routledge,

se permit

1997.

ROY, Manabendrah Nat, *Selected Works,* Delhi, Oxford, Oxford University Press, 1987.

_____ *Memoirs,* Bombay, Allied Publishers, 1964.

_____ *Revolución y contrarevolución en China*, México DF., Ed. Rica, 1972.

SAID, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002.

_____ *Cultura e imperialismo,* Barcelona, Anagrama, 1996.

_____ «In Conversation with Neeladri Bhattacharya, Suvir Kaul and Ania Loomba», en Th. Goldberg y A. Quayson, *Relocating Postcolonialism.*

_____ *Conversaciones con Edward Said*, Madrid, Alianza, 2010.

SANDOVAL, Chela, *Methodology of the oppressed,* Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 2000.

SCHWARZ, H., «Subaltern Studies: Radical History in the

Metaphoric Mode», en Ludden, *Reading Subaltern Studies,* Nueva Delhi, Permanent Black, 2001.

SCOTT, David, «The Social Construction of Post-colonial Studies» en Ania Loomba, *Postcolonial Studies and Beyond,* Durham y Londres, Duke University Press, 2005, pp. 385-400.

SCOTT, Helen, «Was there a time before race? Capitalist Modenity and the Origins of Racisme» en Ch. Bartolovich y N. Lazarus, *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies,* Nueva York, Cambridge Univ. Press, 2000.

SHAKUR, Assata, *Una autobiografía,* Madrid, Capitan Swing, 2013.

SHAKESPEARE, W., *La tempestad,* Madrid, Cátedra, 2007.

SHELBY, T., *We who are dark,* Cambridge, Harvard University Press, 2005.

STEPPUTAT, Finn, «Violence, Sovereignity and Citizenship in Postcolonial Peru» en Th. Hansen y F. Stepputat (eds.), *Sovereign Bodies. Citizens, Migrants and States in the Postco-*

lonial World, Princeton, Princeton University Press, 2005.

SHOHAT, Ellen, «Notas sobre lo postcolonial», *Estudios post-*
e la c
coloniales. Ensayos fundamentales, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008 , pp. 103-120.
se permit
SMITH, S. A., *A Road is made, Communism in Shangai (1920-1927)*, Honolulú, University of Hawai Press, 2000.
SNOW, Edgar, *Red Star over China*, 2007 [1938].
SOFRI, G., *El modo de producción asiático. Historia de una controversia marxista*, Barcelona, Penísula, 1971.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, «¿Puede el subalterno hablar?», *Orbis Tertius*, 1998, vol. III , núm. 6.
_____ «Estudios de la subalternidad», en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.
_____ « Resident Alien» en Th. Goldberg y A. Quayson, *Relocating Postcolonialism*, pp. 47-65.
_____ *In other Worlds*, Londres, Routledge, 1988.
_____ *Conversations with Gayatri Chakravorty Spivak*, Seagull

Books, 2006.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

STALIN, *Obras en 15 volúmenes,* Moscú, ed. en lenguas extranjeras, 1953.

SUÁREZ NAVAZ, Liliana y Aida Hernández Rosalva, *Descolonizando el feminismo,* Madrid, Cátedra, 2011.

THOMAS, Hugh, *The Slave Trade: the History of the Athlantic Slave Trade (1440-1870),* Londres, Picador, 1997.

TILLY, Charles, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza, 1991.

TROTSKY, Leon, *La segunda revolución china. Notas y escritos de 1919 a 1938*, Bogotá, Pluma, 1976.

_____ *Mi vida*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2010.

TURGOT, A. R. J., «Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano (discurso pronunciado el 11 de diciembre de 1750)», *Discursos sobre el progreso humano,* Madrid, Tecnos, 1991.

VV. AA., *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.

VEN, Hans van de, *From Friend to Comrade. The Founding of the*

opia

Chinese Communist Party, (1920-1927), Berkeley, Universi-

e la c

ty of California Press, 1991.

VIDAL NAQUET, P., «Histoire et idéologie. Karl Wittfoguel

se permit

et le concept de “mode de production asiatique”», en

Annales. Histoire, sciences sociales, año XIX, núm. 3, ma-

yo-junio de 1964.

VOLTAIRE, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las nacio-*

nes, Buenos Aires, Hachette, 1959.

_____ «Histoire», *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des*

sciences, des arts et des métiers, 1772, t. XV.

YOUNG, Robert, *Postcolonialism. An Historical Introduction,*

Oxford, Blackwell, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial,* vol.

I, México DF., Siglo XXI, 1991.

WILLIAMS, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Madrid, Traficantes

de Sueños, 2011.

WILLIAMS, Raymond, *Culture*, Londres, Fontana, 1981.

_____ *Marxismo y literatura,* Barcelona, Península, 1980.

_____ *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

WITTFOGUEL, Karl, *El despotismo oriental,* Madrid, Guadarrama, 1966.

ZINN, Howard, *A People's History of the United States,* Nueva York, Pirennial Classics, 2001.

Actas de los Congresos de la Internacional Comunista; accesibles en marxists.org.

Actas del Congreso de los Pueblos del Este; accesibles en marxists.org.

Historical Dictionary of Revolutionary China, ed. por Edwin Pak-wah Leung, Nueva York, Greenword Press, 1992.

Quatre Premiers Congrès Mondiaux de lÍnternationale Communiste (1919-1923), Bibliotheque Communiste, 1934; reimpresión Maspero, 1972.

©

opia

e la c

se permit

Document Outline